(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

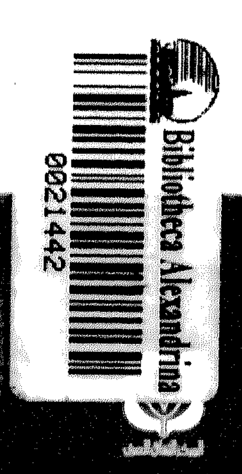
٢

الإنسان الكامل

(التوحيد)



د. حسن حنفي





الانسان إلى الطبيعة ومن الأفعال الارادية إلى الأجسام الطبيعية . وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الأفعال إلى « الله » تنفصل خطواته في ثلاث :

١ ــ اثبات الأعراض ، وهي على ضربين مدرك وغير مدرك . والمدركة سبعة : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات ، ويثبت كل منها على التفصيل وهي ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الأعراض ولكنها مخالفة لها ، فالأجسام متماثلة والاختلاف في الأعراض .

٢ ــ حدوث الأعراض إذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم .

٣ ــ احتياجها إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو « الله » وذلك قياساً للغائب على الشاهد .

ولما كان الاستدلال بالأجسام أولى لأنها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال في الأعراض فإن العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الأجسام . ولما كان الاستدلال بالأجسام يتضمن بالضرورة اثبات الأعراض وحدوثها ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الأجسام هي :

١ ــ الاستدلال بالاعراض على « الله » ومعرفته وتوحيده وعدله بعد معرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الأجسام . فهو دليل مركب بين السمع والعقل .

٢ ــ الاستدلال بالأعراض ومعرفة قدمه ثم نفي القدم من الأجسام منعاً للمشاركة مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الانسان و « الله » ، وأنها في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز .

٣ ــ الدلالة المعتمدة ، وهي صيغة الدليل التقليدية وهي أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث[٢٦] . وهي مبنية على أربع دعاوى :

(٢٦) أول من استدل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف.

أ ــ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ووصفها بأنها معان يجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الطبيعة . ويمكن الاعتراض عليها بسؤال : ولماذا لا يكون الجسم مجتمعاً لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقاً لقانون ؟ .

ب ــ أن هذه المعاني محدثة ، ويعترض أصحاب الكمون والظهور الذين ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق فاذا كمن الاجتماع ظهر الافتراق وإذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع .

جـ ــ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، ويعترض أصحاب الهيولى الذين ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة .

د ــ أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ، ويعترض جماعة عن طريق اثبات حوادث لا أول لها(٢٧) .

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد عليه في كل مقدمة من مقدمات على تنازع الفكر الانساني والفكر الطبيعي ، وعلى تقدم الفكر الطبيعي على الفكر الانساني حتى يصل إلى الأشاعرة ويصبح طبيعياً خالصاً . وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر الطبيعي الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيه من طابع إنساني عقلاني أقرب إلى دليل الأشاعرة من موقف الطبائعيين والحكماء .

ثم انتقل الدليل إلى الأشاعرة . وتفصلت مقدماته وتشعبت . يأتي البعض منها من شهادة الحس ، والبعض الآخر من مسلمات دينية ، نقلية أو عقلية ، ومجموعة ثالثة مجرد تحصيل حاصل ورابعة تعبر عن نظرة تدميرية للعالم ، وخامسة لاثبات عجز الذات(٢٨) .

---

(٢٧) يسميهم القدماء جماعة من الملحدة ومنهم ابن الراوندي .

(٢٨) يقيم الجويني حدث الجواهر على اثبات أربعة أصول: ١ ـ اثبات الأعراض. ٢ ـ اثبات حدثها. ٣ ـ اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض. ٤ ـ استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول الأربعة ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ومما لا شك فيه أن هذا الدليل، دليل الحدوث، له بعض المميزات منها :

١ ـ أنه دليل تجريبي يقوم على الحس والمشاهدة على الأقل في بعض مقدماته، وليس دليلاً عقلياً صورياً خالصاً يمكن معارضته بدليل عقلي آخر طبقاً لقواعد الجدل. وهي مشاهدة يتفق عليها الجميع. وقد كانت شهادة الحس إحدى وسائل المعرفة في نظرية العلم. فهو دليل يبدأ بالواقع الحسي المشاهد، وينتقل من الواقع إلى الفكر، دليل استقرائي تجريبي أو دليل بعدي في حين أن الأدلة المعروفة والذائعة لاثبات وجود «الله» هي أدلة استنباطية تعتمد على صورية العقل ونظرية الاتساق. يبدأ هذا الدليل من العالم ويتفق مع بناء العالم، والانتقال من مبحث الجوهر والاعراض إلى اثبات الصانع[29].

الإرشاد ص ١٧ ـ ١٨. كما يثبت حدث الأعراض بأصول ثلاثة ١ ـ استحالة عدم القديم ٢ ـ استحالة عدم قيام الأعراض بنفسها ٣ ـ استحالة انتقالها والرد على القائلين بالكمون والظهور، الارشاد ص ١٩ ـ ٢٢؛ الشامل ص ١٩٣. ويصوغ الغزالي نفس الدليل في مقدمتين ونتيجة ١ ـ كل حادث فلحدوثه سبب. ٢ ـ العالم حادث. ٣ ـ . . . العالم له سبب. ويثبت المقدمة الثانية بمقدمتين فرعيتين أ ـ كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث. ب ـ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، الاقتصاد ص ١٥؛ اما الرازي فإنه يعطي صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجة ١ ـ ما سوى الله ممكن الوجود لذاته. ٢ ـ كل ما كان ممكن الوجود لذاته فهو محدث. ٣ ـ ∴ ما سوى الله محدث، المسائل ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ أو ١ ـ كل أجسام العالم متناهية في المقدار. ٢ ـ كل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث. ٣ ـ ∴ الأجسام محدثة، المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨؛ أما الايجي فإنه استعمل مقدمتين ١ ـ الأجسام لا تخلو عن الحوادث. ٢ ـ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ثم اثبت المقدمة الأولى بمقدمتين فرعيتين. أ ـ الأجسام لا تخلو عن الأعراض. ب ـ الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان، المواقف ص ٢٤٤ ـ ٢٤٩، وتابعه في ذلك البيضاوي، طوالع الأنوار ص ١٣٢؛ وقد استطاع ابن رشد في غاية في الوضوح والاحكام صياغة دليل الأشاعرة لتفنيده في مقدمتين ونتيجة ١ ـ الجواهر لا تنفك عن الأعراض. ٢ ـ الأعراض حادثة. ٣ ـ ∴ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، مناهج الأدلة ص ١٣٧ ـ ١٤٤؛ لباقي الصياغات أنظر الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١؛ أصول الدين ص ٦٨ ـ ٧١؛ النظامية ص ١٣ ـ ١٤؛ الارشاد ص ٢٨ ـ ٢٩؛ بحر الكلام ص ١٧؛ طوالع الأنوار ص ١٥٢، ١٥٥.

(٢٩) يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم، الفصل جـ ١ ص ١٣ ـ ٢٠.

٢ ــ أنه دليل قرآني ، موجود في الوحي ، استعمله الخليل في الاستدلال على وجود « الله » ، وليس فيه أي أثر خارجي من حضارات مجاورة يونانية أو غيرها بالرغم مما قد يوحي به لفظا الحدوث والقدم بل إن لفظ العرض والقديم ألفاظ قرآنية أصلية ، والاستدلال على حدوث الأعراض واثبات التغير والتحول والتطور مستعمل في الوحي في وصف تحول النطفة إلى علقة ثم إلى مضغة إلى آخر ما هو معروف من تصوير للجنين في رحم الأم في أطواره البيولوجية المختلفة[٣٠] .

٣ ــ أنه يطابق شهادة الوجدان ، والانتقال من الشيء إلى غيره ، ومن الحسي إلى العقلي ، ومن الجزئي إلى الكلي ، ومن الفردي إلى الشامل ، ومن الخاص إلى العام . كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء ، والموقف الطبيعي للعامة بالذهاب من اللفظ إلى المعنى ، ومن الشيء إلى الدلالة .

٤ ــ أنه قد يؤدي إلى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل فهم الشيء عند العلماء . فالشيء أصل وتكوين ، والبحث عن هذا الأصل في العلل البعيدة ، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة ، ومنظور فلسفي شامل ، كما يؤدي أيضاً إلى البحث عن الغاية والقصد ، والنظر إلى العلة الأولى من الامام ، فتتثبت القصدية والغائية وتنتفي العشوائية والمصادفة[٣١] .

٥ ــ قد يؤدي حدوث العالم بعد الوعي به إلى الاحساس أيضاً بامكانية تغيير هذا العالم ، وبأن كل شيء فيه يخضع لارادة الانسان وطيّع لحريته ، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الارادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقاً لمثل الانسان ولمشروعه الجماعي القومي ، وهو النظام المثالي للعالم الذي يستنبطه من الوحي . ففناء العالم يعني بقاء الانسان فيه وليس عزلته عنه أو تركه له أو نبذه إياه أو اسقاطه من الحساب ووضعه في السلب المطلق ، ودفعه إلى العدم باعتباره غير ذي قيمة ، لا يستحق أن

---

(٣٠) اللمع ص ١٧ ـ ١٩ ؛ الشامل ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

(٣١) يرد الجويني في عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها، الشامل ص ١٦٦ .

يكون طرفاً للانسان ، وميداناً للفعل ، ونشاطاً للارادة ، وهذا هو معنى أن « لكل ممكن علة مؤثـرة »[٣٢] . إن حدوث العالم قد يوحي بالنشاط والرغبة في تجاوزه . وقد يحدث هذا بالفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبة في شهادة فردية ، وبطولة استثنائية يؤثر عالماً آخر ، خيراً وأبقى . أما عند عامة الناس فإنه قد يكون اسقاطاً للعالم ، وانعزالاً عنه أو زهداً فيه ، وتخلياً عنه ، ونبذاً له .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة منها ما يتعلق بالفكر العلمي ومنها ما يتعلق بـالفكر المنـطقي ، ومنها مـا يتعلق بالفكـر الديني ومنهـا ما يتعلق بـالفكر السيـاسي والاجتماعي ، فمن ناحية الفكر العلمي ان إثبات حدوث الأعراض أسهل بكثير من اثبات حدوث الجواهر لأن الأعراض تـطرأ على الجواهر وتتوالى عليها ، فالجوهر هو الثابت والأعراض هي المتغيرة ، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة إلا إذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفي وجود الجوهر. كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقي الأعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالاً للتأمل الفلسفي الخالص كدليل على أن الأعراض حوادث ، والتغير، كوناً وفسـاداً، موضـوع لعلم الحيـاة وليس وسيلة لاثبـات فلسفي لـوجـود لا يتغـير ولا يتطور[٣٣] .

وقد بزغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني في دليل الحدوث وذلك باثبات استحالة حدوث الاعراض إذا كانت في حالة كمون وليست في حالة ظهور ، وكذلك امكان تعري الجواهر عن الأعراض واستحالة انتقالها إذا كانت في حالة كمون . ولماذا يستحيل اجتماع الضدين في مكان واحد؟ وعلى هذا النحو تكون مقدمة «كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث » غير واضحة بذاتها لأنه يمكن أن يكون الجوهر قديماً والأعراض حادثة ، والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكمون . العالم قديم وصفاته حادثة افتراض ليس مستبعداً

(٣٢) المواقف ص ٢٢٦ .

(٣٣) التمهيد ص ٤٤ .

إذ تكشف الجواهر عن تجدد مستمر للأعراض ، ولا يعني الظهور أو الكمون الانتقال وبالتالي الحدوث بل يعني الوجود الخصب . وكذلك تكون مقدمة « الجواهر لا تنفك عن الأعراض » غير مستبعدة لأن الأعراض قد تكون في حالة ظهور أو في حالة كمون . فإذا كانت في حالة كمون فإن المقدمة لا تكون صادقة . أما قضية « ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » فهي مترتبة على القضية السابقة وبالتالي قد يكون ما لا يخلو من الحوادث قديماً نظراً لامكانية قدم الجوهر وحدوث الأعراض ، وهو موقف الحكماء(٣٤) . والعجيب رفض الأشاعرة للكمون مع أنه أقرب إلى تصور العلم لظواهر الطبيعة وتجددها(٣٥) . ولماذا يبطل الظهور والكمون لاثبات وجود الله ؟ الظهور والكمون ظاهرتان طبيعيتان ظن المتكلم الأشعري أن في اثباتها اثبات لفعل الطبيعة من ذاتها وأن في ذلك مناقضة للحدوث وكأن لا شيء يظهر أو يكمن بعيداً عن « الله » الذي خلق كل شيء .

إن تحليل الطبيعة بحيث تؤدي إلى الحدوث واستبعاد كل ما سواه هو في حقيقة الأمر فكر انتقائي غير علمي موجه بأحكام مسبقة وخاضع للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية، وقد سبب هذا عن حق رد فعل الدهريين

---

(٣٤) وهذا هو موقف الفلاسفة الذي يعرضه الغزالي كالاتي: «وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن اجسام العالم تنقسم إلى السموات وهي متحركة على الدوام، وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائماً متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاصلة لصورها وأعراضها، وتلك المادة قديمة، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وأبداً، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً، وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً» الاقتصاد ص ١٧.

(٣٥) يصل الجويني إلى حد تكفير من يقول بالظهور والكمون ويصفها بأنها معتقدات فاسدة ويقول «ولولا ما قلناه للزم تكفير معظم البرية والتبرىء منهم إذ لم يتكلم في الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس إلا شرذمة من أهل العصر» الشامل ص ٢٤٥ - ٢٤٨، انظر أيضاً رفض الغزالي لنظرية الكمون في الاقتصاد ص ١٧ - ١٨؛ كما كفر أهل السنة والجماعة معمر وأتباعه من القدرية في قولهم «الله لم يخلق شيئاً من الأعراض وإنما خلق الأجسام وأن الأجسام هي الخالقة للأعراض في أنفسها ». الفرق ص ٣٣٢.

والطبائعيين دفاعاً عن الفكر العلمي . فموقف الدهرية أقرب إلى الموقف العلمي الذي يجمع بين القدم والحدوث ، قدم الجواهر وحدوث الأعراض ، واكتشاف قوانين الحركة ، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه . الجواهر قديمة ، والحوادث لا نهاية لها . قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها عن طريق الظهور والكمون ، يظهر بعضها عند كمون ضدها في محله . ويتفق الطبائعيون مع الدهرية ولكنهم يجمعون بين قول الحكماء وقول المتكلمين من أن « الله » خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الأعراض من تلقاء نفسها .

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمي والفكر الديني في مفهوم العلية . فاعتبار أن المحدِث الموجب لكل حادث لا بد أن يكون خارجاً على الحادث تصور يجعل القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة داخلة فيه . فينتهي الأمر إلى صورية العلة وبقائها ، ومادية المعلول وفنائه . مفهوم العلية مفهوم طبيعي ولكنه يُستخدم في هذا الدليل استخداماً ميتافيزيقياً . أنْ يكون لكل حادث سبب ، هذا فكر طبيعي علمي لظاهرة علمية محددة ، ولا يمكن الانتقال منها إلى العالم ككل . فالعالم ليس ظاهرة علمية بل مفهوم ميتافيزيقي أو تجربة إنسانية لا يمكن أن تطبق عليها مفهوم العلية إلا إذا كان بمعنى السبب Grund الميتافيزيقي ، وهو الوجود ذاته وليس خارجاً عنه(٣٦) . لا يفرق الدليل إذن بين العلة والسبب ، العلة سبب طبيعي والسبب علة ميتافيزيقية ، العلة للأثر ، والسبب للوجود . إن علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هذا النحو المشخص الطولي الذي لا بد من الوصول فيه إلى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بل علاقة دينية إيمانية تقوم على التشخيص، فليس لكل حركة محرك ، وليس لكل علة معلول . هناك حركة ذاتية ، وتغير ذاتي ، وفعل ذاتي . وهناك دوران أبدي بين العلة والمعلول على شكل دائري ، كل معلول علة، وكل علة معلول دون الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى ، دون الوصول إلى « بيضة » أولى أو «فرخـــــة» أولـــى . لماذا

---

(٣٦) أنظر الفصل السابق، نظرية الوجود، أولاً «ميتافيزيقا الوجود» (الأمور العامة)، العلة والمعلول.

لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها ؟ لماذا يحدث كل فعل بفاعل خارجي وكأن العالم لا فعل له بما في ذلك الانسان ، لا فعل له ، ولا خير منه ولا قوة له ؟ .

وبعض مقدمات الدليل لم تصل إلى صياغة منطقية محكمة ، ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل . فاستحالة عدم القدم تحصيل حاصل لأنه قلب لجواز عدم الحادث ، ونتيجة طبيعية للقدم ، فالقدم والبقاء طرفان لشيء واحد ، ما لا أول له ولا نهاية له ، ويستحيل وجود أحدهما دون الآخر . ولماذا اثبات استحالة عدم القديم ، فالقديم لا يعدم ، واثبات استحالة العدم متضمن في اثبات القديم . هذا بالاضافة إلى أن استحالة العدم يأتي لصفة الوجوب واثبات استحالة القديم يأتي باستحالة الحدوث وليس باستحالة العدم[٣٧] . كما لا يمكن اثبات حدوث الجواهر بحدوث العالم فالحدوث هو المطلوب اثباته في كلتا الحالتين. الجواهر هي العالم ، والعالم هو الجواهر. كما لا يمكن اثبات الحادث بالممكن أو الممكن بالحادث فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ، ومرة بلغة الميتافيزيقا ، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين . وكذلك مقدمة ، « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث » تحصيل حاصل فكأن الانسان يقول ما لا ينفك عن الماء فهو ماء أو ما يتصل بالهواء فهو هواء . بالاضافة إلى أنها لا تصدق على كل الموضوعات . فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيواناً مثل السمك ، وما لا ينفك عن الحوادث قد يكون قديماً مثل الجواهر . ولماذا يحتاج علم التوحيد إلى اثبات الأعراض والأكوان (الجواهر) ؟ فالأعراض مرئية أما الأكوان فهي مجرد وجود الأجسام وهي أيضاً مرئية مع الأعراض .

ويظهر الفكر الديني صراحة في مفاهيم التناهي والحدوث وفي سؤال النشأة ، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض ، والقدم والحدوث ، واللاتناهي والتناهي ، وفي القفزة التي ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ، ومن الأمور الاعتبارية إلى الحقائق الوجودية ، ومن العلم « بالله » بالذهن إلى وجوده بالفعل . فلولا إدانة العالم بالحدوث والتناهي بناء على افتراض ديني مسبق

(٣٧) المحيط ص ٢١ - ٢٨ ، الدليل على استحالة عدم القديم .

بأن « الله » لا متناه وقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها ، وتصبح ممكنة بقدم الجواهر . حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عن الافتراض الديني المسبق في حاجة إلى اثبات . إلا أن اثباته يأتي من عاطفة دينية وموقف ايماني صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بداهة وجدان طبيعي لم يضعفه بعد الايمان الديني . ولماذا يكون المتناهي في المقدار دليلاً على الحدوث؟[٣٨] . في حقيقــة الأمر هذا فكر ديني مقلوب لأن « الله » هو اللامتناهي القديم فكان العالم هو المتناهي المحدث . قد يكون التناهي دليلاً على العظمة ، الانسان المتناهي ، العمـر المتناهي ، اللذة المتنـاهية ، الحب المتنـاهي ، الألم المتناهي ، الغيـاب المتناهي ، بل وحتى الجبل المتناهي ، والطعام المتناهي . . . الخ . قد لا يفيد التغير والفناء أي حدوث بل يشير إلى بناء الطبيعة . التغير جوهر الطبيعة وبين التغير والحدوث فرق كبير . التغير يحدث في الطبيعة ومن الطبيعة ، ولا يدل على شيء آخر غير التغير والتطور والارتقاء ، ولا يشير إلى أي ذات مشخصة تُحدِث هذا التغير كما هو الحال في صور التفكير العلمي البدائي الذي يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على إحداث هذه الظواهر . فالمطر يحدث بالقوة الممطرة ، والحرارة بالقوة المحرة، والبرودة بالقوة المبردة. الخ[٣٩]. ولماذا افتراض التركيب والقسمة في كل شيء كأحد مظاهر التناهي أو الحدوث؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها. الإنسان بسيط، ولو كان مـركبـاً لما كان إنساناً، والشيء بسيط ولو كان مركبا لما كان شيئاً [٤٠]. والزمان الطبيعي موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود موجود لا زماني وراء الزمان. وينتهي الدليل بالتصور الشائع وهو أن العالم مخلوق أحـدثـه « إله » قديم خالق، وهو التصور الذي يعبّر عن أثر التأليه في إدراك الطبيعة، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقي الأصل والأساس خارج الطبيعة. ويكون السؤال : لماذا الانتقال من الحدوث إلى أن المحدثات لها أول؟ إن

(٣٨) يضع الرازي الدليل كالآتي : ١ - أجسام العالم متناهية في المقدار. ٢ - كل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث. ٣ - ∴ الأجسام محدثة، المسائل ص ٣٣٨.

(٣٩) الانصاف ص ٣٠ - ٣٢.

(٤٠) طوالع الأنوار ص ٢٣١.

إثبات ظاهرة وإدراك معناها لا يعني بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول سواء كان معناها أم غيره. صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة، ويتحكم في بنائها ووجودها وتطورها ولكن ذلك لا يعني أنه أول الظاهرة وأصلها ونشأتها، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل، وتحويل الظاهرة إلى صنعة والمعنى إلى صانع في حين أن الظاهرة موجودة والمعنى مستقل محمول عليها ونسبته إليها كنسبة الدلالة إلى الدليل. وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصانع بصفات مناقضة للعالم المصنوع؟ إذا كان المصنوع حادثا يكون الصانع قديماً؟ إن الصانع من جنس المصنوع أقرب، فالفنان حادث كما أن فنه حادث لأنه أيضاً يتشكل.

والأقرب إلى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية إتفاق الصانع والمصنوع في الصفات أكثر من اختلافهما باستثناء الفكر أو الوعي أو الشعور. فالصانع واع بفنه وعالم به وقادر عليه في حين أن المصنوع طيّع متشكل يخضع لعمل الفنان. وما الذي يمنع من وجود حوادث لا أول لها؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدينة التي تظن أن الحوادث لا بد أن يكون لها أول حتى لا تشارك مع «الله» في صفة الأول لأن «الله» أول الأشياء. يمكن للأشياء أن تتسلسل إلى ما لا نهاية من حيث الأول إن كان ولا بد من التصور الطولي المتراجع. ويمكن أيضاً تسلسل الأشياء تسلسلاً دائريا حيث يرجع أول الأشياء إلى آخرها وأن يكون الشيء علة ومعلولا في نفس الوقت دون حاجة إلى علة أولى ليست معلولة إلى علة أخرى[41]. وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغيّر فلماذا الاستدلال من الحدوث إلى المحدث بهذا المنطق التشخيصي، والانتقال من الظاهرة إلى صانع الظاهرة؟ إن الطبيعة ليست مصنوعة. الطبيعة موجودة، ويتعامل معها الإنسان، باعتبارها موجودة، سابقة عليه، ولاحقة عليه، ولا يلحقها بصانع. الصنع تصوّر إنساني مشخص، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة وكأن الطبيعة عالم مصنوع، وكأن المتكلم قد حوّل جمال الطبيعة إلى جمال الفن، وحوّل الطبيعة إلى صنعة[42]. لقد كان المتكلم في

(٤١) الشامل ص ٢٠٥ - ٢٧٤.

(٤٢) لمع الأدلة ص ٧٦ - ٨١.

حياته الخاصة حرفياً أو تاجراً وابن سوق وكان المجتمع كله كذلك، مجتمعاً صناعياً تجارياً، الأشياء مصنوعة ولها صاحب، ومملوكة ولها مالك.

وما العظمة في إثبات وجود « الله » عن طريق الأعراض، والأعراض أقل القسمين قوة وقدرة؟ فالأعراض بداية دليل الحدوث، وكل حادث له محدث، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى وهو الجوهر الذي منه يبدأ الدليل الثاني، دليل الجوهر الفرد. وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء، فقام البناء كله على ركن مائل هش[43]. والتحول من الأعراض إلى الأكوان لإثبات وجود الله إبتداء من الحدوث إستجابة لهذا الإعتراض وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوي وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأراً. فالأكوان أكثر إلتصاقاً بالجوهر منه بالأعراض، وتدل على التكوين والصلابة في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء[44].

إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالمين قسمين، قسم إيجابي وآخر منفي، قسم بالزائد، وآخر بالناقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علّة ومعلول، أول وآخر، قدم وحدوث، وجوب وإمكان، لا تناه وتناه إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني. فاستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس. المفهومان إذن يعبّران عن فكر ديني مجرّد، وذلك لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين « الله » والعالم، إعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الأخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف، وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الإستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والإجتماعية والإقتصادية

(٤٣) أصول الدين ص ٢٣ ـ ٦٦.
(٤٤) شرح أصول الدين ص ٩٦ ـ ١١٥.

حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر دينية إيمانية في الباطن من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه. قسمة عقلية في الظاهر ولكن تفنيها عواطف التأليه فتترك العالم بلا أساس من داخله وتجعل له أساساً مستمداً من الذات الشخصية التي يُعلّق عليها كل شيء. كانت هذه القسمة باستمرار من دعامات الفكر المثالي، وهو الفكر الديني في أكثر صوره عقلانية في اعتبار الأصل هي الصورة، والفرع هي المادة أو في تصوّر العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسّس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الإجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى... الخ وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات، في التأليه فتصير الذات والصفات، الذات جوهر، والصفات أعراض، وفي الطبيعيات، الجوهر شي والكيفيات أعراض. وكذلك مفهوما القدم والحدوث، والوجوب والإمكان.. إلخ من مفاهيم الفكر الديني المجرّد. وبالتالي تكون مقدمة «الأعراض حادثة» ليست حكماً طبيعياً على الأعراض بل إلهيات مقلوبة على الطبيعيات. فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثاً.

والحقيقة أن الإنتقال من عالم الحدوث والجواهر والأعراض إلى عالم القدم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الإنتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب كتعويضٍ نفسي. فلا يستطيع أن يأكل الصغير إلا الكبير، ولا يستطيع أن يهزم الضعيف إلا القوي. فهو تعليل عن طريق الرجوع إلى الأعلى أي إلى السلطة في حين أنه يمكن تفسير الأشياء بالأشياء، والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع إلى السلطة القاهرة التي هي «الله» على مستوى السياسة. والبحث في فعل لا يأتي بالضرورة بالبحث عن الفاعل فذلك أسلوب بوليسي مباحثي جنائي ولكن عن طبيعة الفعل، وتكوينه وأثره. ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق على العلة المادية أو العلة الصورية أو العلة الغائية؟ من الطبيعي أن لكل فعل فاعل ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته. فلا شيء يحدث

في الطبيعة عشوائياً أو بالمصادفة[٤٥]. كما يحتوي الدليل على قفزة شعورية ثانية وهي الإنتهاء من وجود الذات إلى وجود صانع أو خالق. ومن ثم يكون الدليل في حاجة إلى دليل آخر لإثبات صفة الصنع أو الخلق. فقد يثبت أحد الذات أي الوعي الخالص دون إثبات صفة الصنع.

فتصور الذات منذ البداية في موضوع الذات على أنها صانع هو استباق إلى الموضوع الثاني وهو الصفات خاصة وأن صفة الصنع أو الخلق ستكون أحد الموضوعات في بحث الصفات. فإذا كان كل موضوع لاحق إنما يتراءى في الموضوع السابق فإن ذلك يدل على النسق المحكم لعلم أصول الدين وتنظير العقائد بحيث يؤدّي كل منها إلى الآخر ذهاباً أم إياباً، صعوداً أم نزولاً، تقدماً أم رجوعاً. على فرض إثبات وجود الله يبقى السؤال قائماً وهو: كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به؟ إن الإستدلال بالصنعة على الصانع لا تعني بالضرورة العلم بالصانع، ومن ثم لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والأفعال كمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصوّره[٤٦]. ولكن القفزة الشعورية الثالثة هي الأهم وهي أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن القديم موجود لأن تصور الحادث تصور إضافي مثل أبيض لا بد أن يحيل إلى أسود. فالحادث لأنه تصوّر إضافي لا بد وأن يحيل إلى القديم دون أن يكون القديم موجوداً بالفعل، وكأن هناك دليلاً أنطولوجياً مفترضاً مسبقاً يمكن بواسطته الإنتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وكيف لهذا الإفتراض أن يوجد و« ميتافيزيقا الوجود » في نظرية الوجود قد انتهت إلى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول كلها أمور إعتبارية لا وجود لها إلا في الذهن؟

ولكن أخطر شيء في دليل الحدوث هو تدمير العالم واثبات عجز الانسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور « الله » الماسك بالعالم والحافظ له.

---

(٤٥) التمهيد ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤٦) اثبات العلم بالصانع، المحيط ص ٢٨ ـ ٣٥.

فلماذا تكون « الاعراض حادثة »؟ ان الحدوث اسقاط من عواطف التأليه على الطبيعة فينشأ من هذا الاسقاط تقليل لها في الشرف والقيمة في مقابل اثبات الأكثر قيمة وشرفاً . ليس الحدوث تصوراً للأشياء بل هو نتيجة عكسية لعواطف التأليه ، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعي ويأس من تغيير العالم بالفعل . الحدوث اتجاه «ماسوشي» بالنسبة للأشياء لأنه يقضي عليها ويريد افناءها وتدميرها ، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها . الحدوث تدمير للعالم كله ، وقضاء عليه ، وانكار لوجوده ، ترفعاً عليه ، وذهاباً الى ما ورائه بحثاً عن أمل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهني في مجتمع مهزوم أو تأكيداً للسلطة وتثبيتاً للقدرة في حالة مجتمع منصور . هذا بالاضافة الى أنه حكم مسبق يتنافى مع الفكر العلمي ، وناتج عن تطهر ديني مسبق . وحتى على افتراض الانتقال من التغير الى الحدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكماً ضمنياً يسلب العالم حقه في الوجود . فهو حادث أي أنه يحتاج في وجوده الى غيره ، ريشة في مهب الريح ، وهو تصور عادم للكون ، مناقض للتصور العلمي القائم على الثبات والاطراد . تصور العالم حادثاً اذن يجعله محتاجاً إلى غيره ، فاقداً وجوده من ذاته ، مستمداً وجوده من طرف آخر يمده بالعون ويجعل العالم داعياً له طالباً المدد ، وهو ما ترسب في وجداننا المعاصر في تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية فتحولت مجتمعاتنا الى قسمين يد عليا ويد سفلى ، وأصبحنا كلنا في النهاية أيادٍ ممدودة أما للأخذ وأما للعطاء . ان هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة لا يفسر الحركة والتغير بل يدمر العالم لأنه يجعل الأثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول وللمحرك دون المتحرك ، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائياً ولا يبقى الا ما بعد الطبيعة . إن رؤ ية التغير والحركة في العالم تدفع الى كشف قانون للحركة وليس إلى علة الحركة أي الانتهاء من الشيء إلى الشيء وليس من الشيء إلى اللاشيء حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة أو من العلم إلى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشيء آخر ، وهذا الذي سماه القدماء حكمة الصانع وأنه لابد من « مؤثر صانع

حكيم »[٤٧] . ولماذا تكون الحركة والسكون عيوب ونقص ويكون الثبات كمال وشرف ، ولماذا يكون التضاد نقص والاتساق والوئام كمال ؟ وهل في الطبيعة قيمة ؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة أو كاملة ، خسيسة أو شريفة ؟ أليس هذا خلطاً بين أحكام الواقع وأحكام القيمة ؟ ويسوء الأمر أكثر فأكثر باعتبار أحدهما كمالاً والآخر نقصاً ، الأول إيجاباً والثاني سلباً ، الأول وجوداً والآخر عدماً فينتهي الأمر كله الى تدمير العالم لصالح شيء آخر هو ما وراء العالم مما يجعل احساس الناس بالواقع معدوماً ، وشعورهم بالدنيا غائباً ، ومما قد يوقعهم أيضاً في الغيبيات والأساطير ، ويجعلهم مغتربين عن العالم ، يشيحون بوجوههم عنه . ولما كان المؤثر فاعلاً والعالم مفعولاً فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة الى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعوري والتصور للعالم فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الرئيس والمرؤوس ، بين الأعلى والأدنى على نفس نمط العلاقة بين «الله» والعالم أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث . فتنشأ النظم التسلطية التي تقوم على القهر والسيطرة واعطاء كل شيء إلى السلطان وحرمان الشعب من كل شيء ، كما أعطي من قبل كل شيء إلى «الله» وحرم العالم من كل شيء ، حتى توحد الله والسلطان في وجداننا المعاصر ، والتحمت السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكل ذلك على حساب العالم والشعب ، على حساب العلم والحرية .

ولماذا الاصرار على أن الجسم لم يتقدم المعاني بل المعاني سابقة عليه في حين أن العلاقة الطبيعية بين الشيء والمعنى هو أن المعنى مُدرك؟ صحيح أن المعنى عقلي وليس في الشيء ولكنه حصل بعد حصول الشيء إن كان ولا بد من القبلية والبعدية . ولماذا لا تكون المعية افتراضاً معقولاً مثل القبلية؟ ان المعنى يحدث بمجرد وجود الشيء فلا شيء إلاّ وله معنى مصاحب بشرط فعل الادراك وانتباه الشعور . ان القول بأن المعاني سابقة على الأجسام حتى يمكن بعد ذلك اثبات أولويتها يهدف إلى

(٤٧) المواقف ص ٢٦٦ ؛ الانصاف ص ١٧ - ١٨ ، وسيظهر هذا الموضوع أيضاً في الفصل الثاني عن العقل والنقل.

اثبات وجود « الله » ، « فالله » هو المعنى السابق على الجسم ، وهي مصادرة على المطلوب ، وافتراض النتيجة مسلمة . والنظرة المثالية في علاقة المعنى بالشيء سواء كان لفظاً أم جسماً إنما هو تعبير عن تصور ديني مقنّع ، وايمان تقليدي دفين . وتصل النظرة التدميرية للعالم إلى درجة انبـــاء نهاية العالم وتناهي الأعراض وكأن « الله » لا يثبت إلا بعد تدمير العالم وكأن بقاء العالم بالضـرورة ينفي وجود « الله » . إن هذا التصور للأشياء بين الأعلى والأدنى إنما يعبر عن هذه العلاقة الايمانية التقليدية بين « الله » والعالم، وهو مناقض للتصور العلمي للأشياء الذي يجعلها على مستوى واحد، فالخلاف بين الظواهر في الدرجة لا في النوع . كما أن سؤال النشأة والمصدر والأصل يقضي على تكوين الشيء ، ويلغي مستقبله من أجل ماضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة. ولماذا لا يُدرك التكـوين من داخل الشيء وليس من خارجه ، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بالعلل البعيدة؟ ولماذا يكون « الله » وحده هو القادر المختار؟ وأيهما أولى : البحث عن النشأة والتكوين أم الاعداد للغاية والمصير؟ صحيح أن البحث الأول عامل مساعد للبحث الثاني ولكنه ليس بديلاً عنه أو ضده كما هو الحال في دليل الحدوث .

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحي به دليل الحدوث من اثبات عجز الانسان عن فعل شيء في العالم أو احداث أي تغيير . وأيهما أفضل اثبات عجز الانسان أم قدرة الانسان؟ صحيح أن الانسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة[٤٨] ، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردها إلى ما هو أقل منها ثم خلاصها باثبات قدرة الأخر واستجلاب العون منه ؟ هذا بالاضافة إلى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود . ولماذا تعذيب الذات واعتبار الانسان عاجزاً جاهلاً ميتاً أكثر من اعتباره فاعلاً للقدرة وصاحب علم وأهل

(٤٨) ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب﴾(٢٢ :٧٣)؛ الشامل ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤ ؛ النظامية ص ١٣ ـ ١٤ .

حياة؟ لماذا هذا الإقلال من شأن الذات؟ ولماذا يكون الانسان غير قادر على فعل أي شيء أو أن يكون علة أي شيء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل في العالم وأن يكون علة له؟(٤٩). لماذا يكون الفاعل المختار غير الانسان؟ ليس المهم اثبات قدرة الانسان على خلق الشيء بل قدرته على تغيير بنائه ، فالأشياء موجودة ، والانسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعي والسياسي ، فالأعراض نوعان ، الأولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة في نطاق القدرة . وفي حقيقة الأمر ينتهي دليل الحدوث إلى نزع قدرة الانسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه . فإذا لم تثبت قدرة الانسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة؟ وإذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من أجل اثبات قدرة الصانع . ولما كان الصانع قد صنع كل شيء ، وبالتالي فهو قادر عليه يكون اثبات القدرة جزءاً من كل ، وتحصيل حاصل ، ولا يأتي بجديد لأنه متضمن في اثبات الصنعة ، والقدرة جزء منها ، فضاع وجود الشيء أولاً من أجل اثبات وجود « الله » ، ثم ضاعت قدرة الشيء ثانياً من أجل اثبات قدرة « الله » .

٣ ــ حدوث العالم : وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لاثبات الصانع أو واجب الوجود إلى موضوع ميتافيزيقي مستقل عن حدوث العالم وقدمه ذاتاً وصفاتاً في بناء رباعي يضع احتمالات أربعة : قدم الذات والصفات ، حدوث الذات والصفات ، حدوث الذات وقدم الصفات ، قدم الذات وحدوث الصفات . الأول اختيار الحكماء والثاني اختيار المتكلمين خاصة الأشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الأول واتهام أصحابه بأنهم ملاحدة . والثالث مستحيل عقلاً لاستحالة أن تكون الجواهر حادثة والاعراض قديمة بدليل الأولى . والرابع تصور الطبائعيين من المعتزلة وهو أقرب إلى التصور الطبيعي الذي يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيه الصفات عن طريق الطفرة أو الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة إلى الفعل(٥٠) . وقد ظهر الموضوع من قبل نظراً لأهميته في نظرية الوجود

---

(٤٩) التمهيد ص ٤٥ .

(٥٠) المحصل ص ٨٤؛ طوالع الأنوار ص ١٢٧؛ أصول الدين ص ٥٥.

سواء في « ميتافيزيقا الوجود » أي « الأمور الاعتبارية » في مفهومي القدم والحدوث أو في « أنطولوجيا الوجود » في « الجواهر » في عوارض الأجسام . ولما كان كل فريق يقوم بابطال قول الخصم ثم باثبات قوله الخاص فيقوم أنصار الحدوث بابطال قدم العالم ثم اثبات حدوثه كما يقوم أنصار القدم بايراد الشبهات على حدوث العالم كي يثبت قدمه(٥١) .

ويعتمد الأشاعرة لإبطال القدم على اثبات استحالة وجود حوادث لا أدلة لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى في المكان ؛ وذلك لأن الحادث هو الوجود الذي له أول وله نهاية(٥٢) . وفي حقيقة الأمر أن هذا تحصيل حاصل أو دور منطقي لأنه اثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع ، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية وما لا أول له ولا نهاية هو الحادث . كما أنه خلط بين الأول والنهاية كجسم في المكان وبين الأول والنهاية كأجسام متصلة أو كمادة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها إلى أجسام . أما اثبات الحدوث فإنه عادة ما يكون بابطال قول الخصم أي بابطال حجج القدم ولا يكون دليلاً ايجابياً ، وهو بالتالي يعود إلى المسلك الأول . واثبات أن لو كان الجسم أزلياً لكان اما ساكناً أو متحركاً وكلاهما باطل هو مجرد

(٥١) يقول ابن حزم في ذلك «باب في الكلام على من قال بان العالم لم يزل وانه لا مدبر له لا يخلو من وجهين، اما أن يكون لم يزل (الدهرية) أو أن يكون محدثاً، لم يكن ثم كان» الفصل جـ ١ ص ٩ .

(٥٢) ابطال القول بالقدم بطريقة الأشعري وطريقة امام الحرمين. القاعدة الأولى، في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى مكاناً. مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري وأبدعه وكان الله ولم يكن معه شيء. دوافعهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبذقلس وسقراط وافلاطن من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف رأي في المبادىء الأول «نهاية الاقدام»ص ٥ ؛ ويلاحظ هنا دخول الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي في وقت متأخر، وهو رأي الفلسفة الإسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس. وقد نفى الامام الجويني استحالة حوادث لا أول لها لان الحادث هو الوجود الذي له أول، وينتهي إلى انه إذا ثبتت الأعراض وثبت حدوثها، وثبتت استحالة تعري الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أولاً فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لم تعر عما له أول وإذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول، الشامل ص ٢١٥ ـ ٢٢٣ .

افتراض خالص لأن الحركة والسكون لا تكون إلا للأجسام الحادثة وليس للأزلية ، وبالتالي فالحجة تقوم على اسقاط تصورات الحدوث على القدم وقياس الغائب على الشاهد وهو منطق الفكر الديني[٥٣]. وقد يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات تناهي النفوس الانسانية عدداً ، وتناهي الأشخاص الانسانية ، وحدوث الامزجة وتناهيها ، وتناهي الحركات الدورية للعناصر ، وتناهي المتحركات والحركات السماوية وهي كلها افتراضات صرفة تعبر عن ايمان ديني مسبق وتحتاج إلى اثبات . فما الدليل على تناهي النفوس والأشخاص والحركات؟[٥٤] وقد يثبت الحدوث ابتداء من تحليل الأفعال الانسانية والسلوك البشرية والانتهاء إلى أنها محتاجة إلى بواعث ومقاصد وإرادات وبالتالي فهي ليست أفعال ذاتها . وفي حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئاً آخر خلافها . ولا يثبت حدوثاً أو قدماً بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها في العالم، وبقائها فيه[٥٥] . ويستعمل دليل الحدوث لاثبات الخلق ضد الصدور أو الفيض باعتباره أحد أشكال نظرية القدم . لذلك يتصل دليل الحدوث بأفعال واجب الوجود فيما يتصل بالفرق بين الخلق والايجاد ووضع الخلق بديلاً عن الفيض ، والحرية بديلاً عن الحتمية[٥٦] .

---

(٥٣) كما يرفض ابن حزم قول من قال إن للعالم خالقاً لم يزل وأن النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة لم تزل موجودة وأنها غير محدثة. فالنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أي لا في مكان. ثم يثبت ابن حزم حدث الأجسام بقوله «لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل اما أن يكون ساكناً أم متحركاً والقسمان باطلان فبطل القول بكونه أزلياً»، الفصل جـ ١ ، ص ٢١ ـ ٢٥.

(٥٤) هذه هي طريقة الشهرستاني في اثبات حدوث العالم، وفي رأيه ان هذه هي أسهل الطرق وأحسنها عن طريق اثبات تناهي هذه الأشياء الخمس، نهاية الاقدام ص ٤٩ ـ ٥٣.

(٥٥) هذه طريقة القاضي عبد الجبار إذ يثبت الصنع بحجتين، الأولى، الذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركتها في الحدث وجوب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث، والثانية إما أن تكون قد أحدثت نفسها أو أحدثها غيرها ويستحيل الأول لأن الفاعل غير متقدم على فعله. شرح الأصول الخمسة ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٥٦) نهاية الاقدام ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ ؛ غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

ولقد عرض المتكلمون لشبه الحكماء حول حدوث العالم موردين حججهم لقدمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدها . وهي حجج منطقية وميتافيزيقية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الانسان بها . فلو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وهذا إلى محدِث إلى ما لا نهاية وهو محال . ولو كان محدثاً لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة ، جلب نفع أو دفع ضرر وهو محال أيضاً على « الله » . ولو كان محدثاً لاستحال وجوبه اما الى المقدور أو القادر وكلاهما محال وإلا لما وجد المقدور ولعجز القادر . ولو كان محدثاً لوجب كون القديم غير عالم بوجوده ، وهذا مما يوجب التغير في العلم ، وإن كان علمه قديماً وجب قدم العالم . كما أنه لا توجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة وهكذا أبداً وهذا يوجب قدم العالم[٥٧] . وهي حجج تعتمد على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وإلى دوران العلة والمعلول دون ما حاجة إلى علة أولى أو معلول أول ، وإلى العلم والقدرة والاستغناء. وهناك حجج أخرى تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول . فإذا كان المحدث يعني التأخر فإن ذلك قد يكون بلا مدة وبالتالي لن يكون قديماً أو بمدة متناهية وجب تناهي القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم العالم ، كما أن كل حادث يسبق امكان عدم والامكان أحد أنماط الوجود وهو لا يتصور إلا في مادة والمادة لا تتصور إلا في زمان ويستحيل التسلسل وبالتالي لـزم الانتهاء إلى موجود واجب بذاته هو العالم ، وهي الشبهة التي من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئاً ، كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه، ولا يثبت سبب حادث إلا لأمر حادث مثله[٥٨] . وقد تأخذ الحجج طابعاً إنسانياً خالصاً مثل صفات الجود والاحسان والكرم التي للقديم مما يدل على فيض عواطف الايمان على منطق العقل وأحكام الاستدلال . فالايجاد احسان والامتناع عن الاحسان نقصان . وقد تنكر حجج استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية أو ضرورة التجانس بين العلة والمعلول

(٥٧) هذه هي الشبهات التي يوردها القاضي عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازي الطبيب، شرح الأصول الخمسة ص ١١٥ ـ ١١٨.

(٥٨) هذه الشبهات يوردها الشهرستاني، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسطاليس والثالثة من ابن سينا، نهاية الاقدام ص ٣١ ـ ٤٩.

بصور عديدة . مثلاً لو كان القديم في الأزل موجوداً ثم صـار موجـداً فصفـة الموجودية محدثة وبالتالي تفتقر إلى موجد آخر وهو محال ، وإن كانت أزلية لزم أن تكون الموجودات أزلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة . كما أن ذات الباري اما أن تكون متقـدمة على وجود العالم والتقدم متناه فيلزم حدوث الباري وإن كان التقدم غير متناه يكون الزمان قديماً ، وإن لم تكن متقدمة لزم حدوث الباري وهو محال أو قدم العالم(٥٩) . وقد يشارك في هذه الحجج بعض القدماء الذي ينتسبون إلى حضارة أخرى ثم أصبحوا رافداً في الحضارة خاصة في علوم الحكمة . وذلك مثل حجة الجود والكرم أو أن الصانع لا يزال كذلك اما بالفعل ، وبالتالي يكون المعلول مثله أو بالقوة فيحتاج إلى اخراج وتغير وهو مستحيل على القديم . وذلك أيضاً أن العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول، وبالتالي يصبح كلاهما قديم(٦٠). ولم يجد الفقهاء حرجاً في عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقاً لنظرتهم الحسية للعالم . فلم يُشاهد إلا حدوث شيء من شيء ، ولم يشاهد أحد خروج شيء من لا شيء إلا بفعل ساحر . كما أن المحدِث اما أحدث لأنه كذلك وبالتالي يكون الحدَث مثله أو أحدثه لعلة، والمعلول لا يفارق العلة . وإن كان للأجسام محدِث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة اما ان يكون مثلها من جميع الوجوه وهذا يعني قدمها أو أن يكون مثلها من وجه وخلافها من وجه وهذا أيضاً لا ينفي القـدم أو أن يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال . والإحداث قد يحدث للحاجة أو لجلب نفع ودفع ضرر وهو مستحيل على القديم أو تحدث لأشياء بالطباع التي لا يفترق فيها العلة والمعلول . كما أن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدِثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركها وهذا يوجب قدمها أجساماً وأعراضاً(٦١).

والحقيقة أن نقد الحكماء باعتبارهم دهريين لا مبرر له لأن « الدهرية » تحاول

(٥٩) هذه الاعتراضات يوردها الرازي، المسائل ص ٣٣٨ - ٣٤٠.

(٦٠) هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها، الفصل جـ ١ ، ص ١٠ - ١٢.

(٦١) هذه شبهات ابرقلس بعد أن تحول إلى رافد للفكر الاسلامي ، نهاية الاقدام ص ٤٨ - ٤٩.

الرجوع إلى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لاثبات شيء آخر . هي أكبر رد فعل على التفكير التقليدي الرأسي الذي ينحو من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ويضع بديلاً آخر وهو الفكر الأفقي الذي يتجه من الطبيعة إلى ذاتها . وهي التي حاولت وضع بديل للتسلسل إلى ما لا نهاية ليس عن طريق اثبات علة أولى أو مبدأ أول بل عن طريق الدوران والاستمرار . الدهريون إذن هم الطبائعيون وليسوا الالهيين أي علماء الكلام . ان تصور الحكماء والطبائعيين للعالم أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين(٦٢) . فالأجسام سابقة على الاعراض والأعراض تظهر فيها بعد الكمون، والحوادث تسلسل إلى ما لا نهاية(٦٣) . لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث . فالطبائع

(٦٢) يصور الرازي مذهب الدهريين والطبيعيين بقوله «ان العالم قديم أزلي فكما أن قرص الشمس لا يكون خالياً عن النور أبداً وإن كان جرم الشمس علة لوجود النور كذلك ذات الباري ما كان خالياً عن وجود العالم أبداً وإن كان ذاته علة مؤثرة في وجود العالم» المسائل ص ٢٣٣ - ٢٣٦؛ ويعرض الجويني لمذهب «الملحدة» بقوله «فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة» الارشاد ص ٢٥ - ١٢٧؛ والفلك هنا يعني الطبيعة، والعالم الكبير وليس علم الفلك. وأهل الجنان يبقون إلى الأبد. فكما أن هناك حوادث لا آخر لها فهناك حوادث لا أول لها. ويعرض الآمدي نفس الموقف قائلاً « ذهبت طائفة من الإلهيين كالرواقيين والمشائين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين إلى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده. وإن قيل له حادث فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره لأن له مبدأ مستند إليه ، ويتقدم عليه تقدماً بالذات على نحو تقدم العلل والمعلولات لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلي أبدي لم يزل ولا يزال. وكذلك حكم ما وجب عما وجب وجوده بالواجب، وهلم جرا» غاية المرام ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ويعرض النسفي لنفس الموقف قائلاً «قالت الدهرية والزنادقة وأهل الطبائع لعنهم الله : العالم قديم وكذلك النطفة قديمة» ويوجه إليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستمد من آية ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يُسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأُكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ ، بحر الكلام ص ١٤ - ١١٥

(٦٣) اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب: أ - أصحاب الهيولى الذين يقولون بحدوث الأعراض وإن الأجسام سابقة عليها. ب - أزلية الدهرية الذين يقولون بأن الأعراض حوادث لا حادث منها إلا وقبله حادث إلى ما لا نهاية، جـ - الذين يقولون إن الأعراض قديمة في الأجسام تكمن وتظهر، كل عرض ظهر كمن ضده، وإذا ظهرت الحركة كمن السكون، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة.

رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عليها . فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الأولى الخارجية(٦٤) . وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الأشياء تفكيراً علمياً مرحلياً إلا أنه بالنسبة إلى الفكر اللاهوتي يمثل تقدماً فكرياً هائلاً . وإذا كان يمكن الآن نقض الطبائع علمياً فإنه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتي لأنها تمثل تقدماً بالنسبة له . فالطبائع كانت آخر ما وصل إليه العصر من فكر علمي ابان سيادة الفكر اللاهوتي ، وهو الصراع الذي ما زال موجوداً في وجداننا القومي حتى الآن(٦٥) . وتفسير الأشياء بالرجوع إلى الأشياء ذاتها ، الطبائع الأربع أو الخمس أو بالعمليات الطبيعية في الأشياء مثل الامتزاج والاختلاط ، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمي(٦٦) . ليس الخلاف إذن فقط في معرفة الله استدلالاً كما تريد الأشاعرة أو اضطراراً كما يريد الطبائعيون بل الخلاف الأساسي في تصور الطبيعة من خلال تصور ديني كما يفعل الأشاعرة أو من خلال تصور علمي كما يفعل الطبائعيون . هل يتم تفسير الطبيعة بعلل خارجية أم بعلل داخلية؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعي أم أنها افتراض ايماني كفكر إلهي مقلوب؟ وقد تكون صورة الأجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند « المنجمين »(٦٧) .

= أصول الدين ص ٥٥ - ٥٦ ؛ التمهيد ص ٥٢ - ٦١ .

(٦٤) عند معمر ، ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته . وعند هشام بن عمرو الفوطي ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله وذلك لأن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها، الانتصار ص ٥٧ - ٥٩ .

(٦٥) يمثل شبلي شمّيل، ويعقوب صرّوف، ونقولا حداد، وسلامة موسى، واسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود، والقصيمي ، وفؤاد زكريا هذا التيار في مقابل الفكر الديني القديم .

(٦٦) أنظر رفض امام الحرمين لموقف الطبائعيين وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرد في «النظامية» ص ١١ - ١٣ .

(٦٧) أنكر هشام وعباد ان تدل الأعراض على وجود الله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٢ ؛ وقد علل المشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالاً ، وما يستدل به على الباري يجب أن يكون ضروري الوجود ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ ؛ لو دلت الأعراض على الله نظرياً لاحتاج كل دليل منها إلى دليل إلى ما لا نهاية ، الفرق ص ١٦٢ - ١٦٣ ؛ الملل جـ ١ ، ص (١٠٩) ؛ وبينما يروي ابن =

والحقيقة أن القول بقدم العالم لا يعني تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيهاً له عن الاشتغال بالعالم والتدخل في قوانين الطبيعة، واثباتاً لحكمته في ترك العلية والغائية، وتركاً للحرية الانسانية للعمل في العالم، وللعلم الانساني لاكتشاف قوانينه[٦٨]. الباعث على نفي الصانع باعث شرعي وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الانسانية فيه. وإن اثبات الصانع ليس له باعث آخر إلا القضاء على استقلال العالم ونفي الحرية الانسانية وهذا ما يفعله دليل الحدوث[٦٩]. وبالتالي كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الانسان ضد جبره. «الله» مبدع لكل المتقابلات، وخالق كل الاضداد دون تقدم أحدهما على الآخر، مثل تقدم الوجود على العدم، والوحدة على الكثرة، والوجوب على الامكان. «الله» متعال عن هذه الأضداد وخالقها دون أن يكون صانعاً لها. «الله» هو الماهية المجردة عن أي صفات التشبيه، وليس ذلك «هذياً بيّن البطلان» بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع في التشبيه[٧٠]. مع أن الأمر عند الحكماء لم يخل من بقايا تشبيه

= الراوندي عن هشام قوله بأنه ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها. ويروي الخياط أن هشام الفوطي كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يُعرف وجودها اضطراراً والأعراض إنما يعرف وجودها باستدلال ونظر وإنما الأدلة عنده الأجسام التي يُعرف وجودها حساً ومشاهدة لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولا بد في حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه، الانتصار ص ٥٨ - ٥٩، غاية المرام ص ٢٠٣ - ٢١٢.

(٦٨) يذكر الباقلاني أن للتعطيل خمسة وجوه: أ - تعطيل العالم عن الصانع. ب - نفي الصانع. جـ - تعطيل عن الصفات. د - تعطيل عن الأسماء. هـ - تعطيل النصوص عن المعاني، التمهيد ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٦٩) يبين الجويني أن للحكماء في نفي الصانع طريقين. أ - أن إثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصير إليه الإسلاميون غير معقول. ب - ما يتعلق بالتعديل والتجوير، أي أن فعل ما لا يتضمن ضراً ولا نفعاً إلى الفاعل ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه، الشامل ص ٢٢٣؛ أنظر أيضاً الانتصار ص ٣٤ - ٣٦.

(٧٠) يعرض الاسفرايني لهذا الموقف قائلاً «خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود =

في القول بعلة أولى هي النفس أو العقل أو العلة أو الفلك وهو شبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف في الدرجة والاتفاق في النوع . الكائن المشخص أكثر تجريداً وأقل جسمانية في حين أن باقي الموجودات أقل تجريداً وأكثر حسية . والأمر في كلتا الحالتين عواطف انسانية ايمانية أو عقلية ومواقف من العالم دينية أم علمية ، ومواقف من الله والانسان ، دفاع عن « الله » أم دفاع عن الانسان . وفي هذه الحالة لا تقل حجج القدم دلالة عن حجج الحدوث .

دليل الخلق أو الصنع اذن صورة أخرى من دليل الحدوث لاثبات الخلق أو الصنع . أي أنه يتجاوز اثبات الذات إلى اثبات صفة ، قافزاً من موضوع الذات إلى موضوع الصفات. وبالاضافة إلى ضعف الدليل وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق وهو التصور البدائي لنشأة الكون[٧١] ، وابطال كل فعل للطبيعة ، وانكار لقوانين العلم ، وتفسير الظواهر بعلل خارجية وليس بعلل داخلية فإن مخاطر هذا الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة . إذ يؤدي إلى تصوير العالم في حالة ضياع ، وأن « الله » هو الماسك له ، فكما أنه صانع له فهو مُفْنٍ له[٧٢] . في حين أن قدم العالم قد يعطي أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه ، إله مثل «الله»، أو يجعل « الله » داخلاً في العالم وليس خارجاً عنه ، وبالتالي ينشط « الله » في العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم ، ورغماً عنه ، وضد قوانينه. كما أنه يجعل الانسان يعيش في عالم كله الوهية وعالمية في آن واحد . ومن ثم يحمي الانسان نفسه ومجتمعه من الوقوع في مخاطر

والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان. فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها. فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه. ولا خفاء في ان هذياً بيّن البطلان. هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات»، الاسفرايني ص ٥٢ .

(٧١) يصف الأشعري دليل تحول النطفة إلى العلقة ثم إلى اللحم والدم والعظم أو تحول طفل شاباً وكهلاً وشيخاً دون أن ينقل نفسه من حال إلى حال، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لأن القديم لا يجري عليه التغير، اللمع ص ١٧ - ١٩؛ وأيضاً، بحر الكلام ص ١٤ - ١٥.

(٧٢) صحة إفناء العالم من صانعه، أصول الدين ص ٨٧ - ٨٨.

الازدواجية ، والروحانية الفارغة التي تنقلب إلى مادية صريحة كرد فعل أو إلى مادية مقنعة كغلاف وستار .

ولقد تغيرت الظروف والملابسات عند القدماء وعندنا اليوم . كان موضوع قدم العالم الذي دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء و« الملاحدة » دفاعاً عن الفكر العلمي والانساني يمثل خطراً على العقيدة الدينية الجديدة كما تصورها المتكلمون في صورة الخلق من عدم كتصور بديل عما كان موجوداً في البيئات الدينية والحضارات المجاورة . ظهرت الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قدم العالم اعتماداً على الجدل والمحاجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل الحركة ، والسكون ، والجزء ، والعلة ، والسبب ، والمؤثر حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت ، ولم يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقدم العالم . ولكن الحال قد تغير الآن . ولم تعد نظرية قدم العالم تمثل خطراً على الأمة اليوم[٧٣] . بل إن الذي يهدد موقفهم من العالم ووعيهم به قد يكون خلق العالم من عدم فقد تحول في تصور العامة وربما الخاصة أيضاً إلى جعل الله ساحراً ، خالقاً من عدم ، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذي يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئاً مرئياً ، وبالتالي تحولت العقيدة إلى أحد روافد الفكر الغيبي الأسطوري[٧٤] . وأصبح تصور الله قادراً على كل شيء عاملاً مساعداً لترجيح القدرة على العلم ، مما جعل ذلك يؤثر في النظم الاجتماعية والسياسية في صورة الحاكم القادر على كل شيء ، والذي

(٧٣) هذا باستثناء «الرد على الدهريين» للأفغاني ردا على بعض الفرق المادية في الهند في معرض الرد العام على المادية الغربية لدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعدميين.

(٧٤) أصول الدين ص ٧٠، العضدية ص ١٥ ـ ١٧ . وفي ذلك يقول البغدادي « في أن صانع الحوادث احدثها من لا شيء. ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداءً لا من شيء . وقالوا لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا عوارض. وبعد أن احدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة إلى صورة واخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين في الصورة كاخراج البغل من بين الفرس والحمار، والسِّمْع والعسبان من بين الذئب والضبع ونحو ذلك»، أصول الدين ص ٧٠؛ ويرفض ابن حزم أي مصالحة بين النظريتين أي القول بقديمين، الله والعالم بناء على قدم العلة والمعلول معاً ويرفض من قال « إن العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل» الفصل جـ ١ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

تفوق قدرته علمه! كما تؤدي عقيدة الخلق من عدم إلى تدمير العالم ، واعتباره وُجد بعد أن لم يكن موجوداً ، وبالتالي فلا أساس له كوجود . وما دام موجوداً من عدم فإنه يصير لا محالة إلى عدم ، وبالتالي يؤدي القول بالخلق من عدم إلى الفناء إلى العدم فيصبح العدم أساس الوجود في البداية والنهاية ، ويصبح على نقيض الله الموصوف بأنه موجود ، والذي يرمي الدليل إلى اثباته . فقد العالم استقلاله في شعورنا القومي ، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما أصبحت أساس الأشعرية المتأخرة . ولم نستفد من ميزات الخلق من العدم وهي الجدة والابتكار والابداع ، والتمايز الكيفي ، واختلاف المستويات . ومحونا صفة الانسان وانتزعناها منه ونسبناها إلى « الله » مما يكشف عن عجز الانسان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها إلى الموجود الكامل وتحققها فيه . لم تعد اليوم مخاطر من قدم العالم . فلا يوجد أحد ينكر أن « الله » موجود ، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صانع له ، وجد من شيء مسبق . فقد كسب القدماء المعركة ، ومازالت آثار انتصارهم موروثة . لا توجد ديانات أو ملل قديمة يُخشى منها . هناك أيديولوجيات مشابهة للمادية القديمة وهناك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطراً على وجدان المعاصرين . بل انه يمكن التعرف على مميزاتها وادراك آثارها . فهي ترد الاعتبار إلى العالم المفقود ، وتملأ الوعي الفارغ ، وتعيد العالم إلى بؤرة الشعور واهتمام الانسان ، فيصبح الانسان ميداناً للنشاط ، ويجد الانسان العالم بعد أن فقده ، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه ، ويدخل إليه بعد أن خرج منه . كما تبعث فيه الفكر العلمي الكمي القائم على الاتصال حتى يتطبع به ، ويجد الصلة بين العلة والمعلول ، والعلاقة بين التقدم والتأخر . تجعل « الله » قريباً من العالم ، عاملاً فيه ، داخلاً إليه فتعيد إلى الله فاعليته في العالم كما أعادت النشاط إلى الانسان . ترد الاعتبار إلى المادة وأنها ليست مضادة للروح بل متحدة بها فتحيا المادة ويعود إلى الروح مضمونها .

٤ ــ دليل الجوهر الفرد : ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل الحدوث ، وأقل منه ظهوراً في المؤلفات الكلامية وكأنه تفريع صغير على دليل

الحدوث . ويتم عرضه في مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه في أدلة اثبات الصانع في موضوع الذات(٧٥) . ومن مميزاته أنه دليل علمي ، يجعل الشعور في موقف طبيعي من العالم من أجل نشأة العلم عن طريق البحث عن الجزئيات واتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول إلى الجزء الذي لا يتجزأ . وقد كان هذا الدليل أحد مصادر نظرية الذرة عند القدماء . ولكن ماذا يُقال أمام العلم الحديث الغربي الآن الذي يجعل الجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ إلى جزئيات بالفعل وأنه يمكن التجزئة إلى ما لا نهاية ، ثم يتحول الكم إلى كيف والمادة إلى طاقة؟ ولكن عيوب الدليل أكثر من مميزاته . فهو يقوم على وهم خاطىء لا وجود له لا في الذهن ولا في الواقع . فالشيء لا ينقسم إلا بالوهم والافتراض والخيال . الشيء واحد ، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم إلا افتراضاً ولا يمكن قسمته بالفعل إلى قسمين ، وكل قسم إلى قسمين . فذلك يستحيل عملاً نظراً لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأساليب العلم الغربي الحديث . هو افتراض عقلي خالص لا وجود له بالفعل ، قائم على ابراز مشكلة الجوهر الفرد الذي لا ينقسم ومن ثم يحتاج في تبرير وجوده إلى غيره وكأن القسمة تعدمه فإن استعصى عليها احتاج إلى تبرير لوجوده! وقسمة الشيء إلى شيئين ثم قسمة كل شيء منهما إلى شيئين إلى ما لا نهاية افتراض عقلي خالص . الشيء لا ينقسم ، وإن انقسم يكون شيئين ، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول إلى المتناهي في الصغر . كل ذلك تمرين عقلي لمتدين يركّب ذاته حتى يسمح له باثبات جوهر فرد يقدر على قسمته ومن ثم يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره . الغير عنده حل لكل المسائل إلا الذات . ولا تُفهم الأمور بالرجوع إلى الذات بل بالرجوع إلى الغير وهو ما ترسب في وجداننا القومي حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات ، وباستبعاد الحلول الذاتية والقاء التبعة على الآخرين . وما المانع أن تستمر القسمة افتراضاً إلى ما لا نهاية حتى

(٧٥) يصوغه ابن رشد في مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي : أ ـ تتركب الأجسام من اجزاء لا تتجزأ. ب ـ الجزء الذي لا يتجزأ محدث.جـ ـ .·. الأجسام محدثة، مناهج الأدلة ص ١٣٥ ؛ويتفق عليه الأشاعرة والمعتزلة بالرغم عن اختلافهما في عدد الأجزاء بين الواحد والجزئين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءاً ، الشامل ص ١٥٧ ـ ١٦٠ .

نصل إلى المتناهي في الصغر الذي ينقسم أيضاً إلى ما لا نهاية ؟ فالموضوع باق إلى الأبد طالما له ثقل حتى ولو تحول إلى طاقة كما هو الحال في العلم الحديث الغربي ، فالطاقة لها ثقل . ولو انقسم بالفعل فإن الشيء لا يصبح شيئاً . لو انقسم الانسان إلى نصفين فإنه لا يكون إنساناً ولو انقسمت الشجرة إلى قسمين فإنها لا تكون شيئاً . يأخذ الشيء معنى جديداً ويصبح شيئاً جديداً مخالفاً للأول . لكل شيء وحدته ومعناه وبناؤه واسمه . الشيء لا يعني الجماد بالضرورة بل قد يعني الشيء الحي الذي يدل على معنى وحقيقة . وإن افتراض الجزء الذي لا يتجزأ حتى ولو كان موجوداً بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة عن طريق البحث عن علة مشخصة تكون هي سبب وجوده . قد يكون هو سبب وجوده من نفسه ، وسبب نشأته من نفسه ، موجود في الطبيعة ، وجوده من ذاته ، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود . وسؤال النشأة نفسه سؤال ديني وليس سؤالاً عقلياً يقوم على أن لكل معلول علة في حين أن المعلول يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها في الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة[٧٦] . وبالتالي يكمن خطأ الدليل في الانتقال من القسمة إلى السببية . فعلى فرض الوصول إلى جزء لا يتجزأ فلماذا يُستدل منه إلى أنه يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره ، إلى قدرة أعظم منه هي قدرة « الله » ؟ وأيهما أولى ؟ اثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذي لا يتجزأ والمتناهي في الصغر أم عن طريق المتناهي في الكبر حتى يكون جديراً باثبات قدرة الله؟ فالقدرة على الأكبر أجدر بالاثبات من القدرة على الأصغر . وحتى على افتراض أن سؤال النشأة سؤال شرعي فإن الدليل يثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو « الله » . يحتوي الدليل إذن على حلقة مفقودة ، وخطوة لم تتم ، وقفزة شعورية وهو الانتقال من الصانع إلى « الله » أو من العلة إلى « الله » . كما يثبت الدليل « الله » خارج العالم ، وخارج الأشياء ، متقدماً عليها ، سابقاً لها ، أفضل منها . وهي نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم ، تجعل العالم أقل منه مرتبة مما يسهل بعدها

(٧٦) هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتأخرين وهو جواز أن تكون العلة التامة هو الممكن نفسه، المواقف ص ٢٦٧ .

الوقوع في التصوف والاشراق من ناحية « الله » وفي المادية أو العدمية من جانب العالم . وقد يوحي في الظاهر أنه يثبت « الله » متصلاً بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفسير نشأة العالم، وهذا إقلال من قدرته كما يتصوره المتكلمون(٧٧) . وما المانع أن يكون التسلسل إلى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة إلى واجب بذاته ليس ممكناً وأن يقف خط التسلسل أو أن يكون بين العلة والمعلول أثر متبادل ، كل منهما علة للآخر ومعلولاً له ؟ يبدو أن الفكر الديني هنا لم يصل بعد إلى درجة كافية من العقلانية وظل أسير الوجدان الديني . إن مفاهيم الوجود بالذات ، والوجود بالغير وهما أساس الاستدلال في البراهين على وجود الله ، كلها مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر الديني والفكر العلمي . فالفكر العلمي يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشيء من داخله في حين يقوم الفكر الديني على الوجود بالغير وتفسير الشيء من خارجه ، وهو التفسير الذي سرعان ما يتحول إلى موقف سياسي واجتماعي بتفسير كل شيء في المجتمع من خارجه ، مظاهرة شعبية ضد النظام بفعل المندسّين والعملاء أو اعتبار الشعب كله موجوداً بغيره في حين يكون الحاكم هو الموجود بذاته . إنه هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعوري وليس لها أي أساس في الواقع ، فالواجب بالذات، والواجب بالغير ، والممكن ، والقديم والحادث كلها مفاهيم انسانية يسقطها الانسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفي مع العالم كي يصبح العالم مفهوماً فيعيش الانسان فيه مدركاً فاهماً في عالم يحكمه العقل وتصدق عليه المفاهيم . الواجب في الحقيقة هو الواجب الأخلاقي ، والممكن هي قدرة الانسان على الفعل ، والقديم هو العمق التاريخي للانسان ، والحادث هي الجدة والمعاصرة ، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال ، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية . ويكشف أي دليل على اثبات وجود « الله » على وعي مزيف، فالغاية في الظاهر تبدو اثبات تناهي الأجسام وهي غاية إلهية مقلوبة على الطبيعة أي اثبات لا تناهي « الله »(٧٨) . والوعي الشرعي بالعالم هو القادر على اعادة

(٧٧) وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تشعر بالتناهي، المواقف ص ٢٦٧ .

(٧٨) يرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن ابطال الاستدلال على قدم الأجسام بأنها غير متناهية باثبات =

اللاتناهي إلى العالم دون البحث عن تعويض عنه واجهاد العقل في البحث عن الدليل .

٥ ــ **دليل الامكان** : ودليل الامكان أقل شيوعاً من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البناء . إلا أنه ظهر عند المتأخرين بعد سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين . وهو مبني على أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامتناع والامكان . لذلك كانت المعلومات ثلاثة : أقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته ومنها يتم الانتقال إلى أنواع الموجودات الثلاثة الواجب والممكن والممتنع(٧٩) .

وللدليل صياغات بسيطة وأخرى مركبة . فمن الصياغات البسيطة يعطي القدماء ثلاثاً (٨٠) : الأولى لما ثبت أن العالم ما كان موجوداً ثم صار موجوداً فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لأجل ترجيح مرجح فثبت أن وجود العالم محتاج إلى مؤثر وموجد . والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية . الأول أنه يشكك في وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الايمان بأنه كان معدوماً ثم وُجد بافتراض الخلق . ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لأية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندري هل كان العالم غير موجود ثم وجد أم لا . فنحن نولد في عالم موجود ، ونشب فيه ، ونعمل في العالم ، ونمارس نشاطنا فيه . إنما افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الايمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الأساس ، وأن الوجود منبثق من العدم ، وهذه هي العدمية المحضة ، وكأن الموقف الايماني والموقف العدمي واحد . والثاني هو افتراض فناء العالم وتحويله إلى عدم بعد أن وجد من عدم وهو افتراض ناتج أيضاً عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء

الجزء الذي لا يتجزأ، المحيط ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٧٩) يقول الأمدي «القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام: واجب لذاته، وممتنع لذاته، وممكن لذاته. فالعالم إما أن يكون موجوداً أو ممتنعاً أو ممكناً» غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٨٠) يعرض الرازي لهذه الصيغ البسيطة للدليل في المسائل ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢ .

وليس برهاناً عقلياً . نحن نعيش في العالم ، ويتركه الآخرون ، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الأفكار والأفعال والآثار التي نتركها . نحن نرى الناس يغيبون عنه ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم أي أنه عدم بعد وجوده . والثالث هو أن إيجاد سبب أو مرجح للوجـود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح خارجي بل يمكن أن يكون من طريق سبب داخلي ، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم إلى الوجود .

والصياغة الثانية هي أن الموجودات اما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو البعض واجب والبعض ممكن ، واستحالة أن يكون الكل واجباً نظراً لاستحالة أكثر من واجب وجود واحد ، واستحالة أن يكون الكل ممكناً لحاجة الممكن إلى الواجب . والحقيقة أن قسمة الواجب والممكن قسمة ايمانية خالصة ، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيرها عن طريق التمييز بين مستويات في علاقة رأسية بين الأكثر شرفاً والأقل شرفاً . واجب الوجود مجرد مطلب أخلاقي ، ونزوع نفسي نحو غاية ، وحاجة إنسانية وتطلع إلى الكمال الذي لم يتحقق ، وكل شيء أمامنا واجب أو ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث ، واجب لأنه موجود أمامنا باستمرار وممكن لأنه يتغير ويتقلب . فلا استحالة هناك أن تكون كل الموجودات واجبة وممكنة في آن واحد دون قسمة من صنع الايمان العقلي . وقد تكون كل الموجودات ممكنة لأنها قابلة للتحقق والتغير من خلال الفعل والنشاط الانساني أي بدافع الوجوب الأخلاقي . فالدليل لا يثبت وجوداً واجباً خارجاً عن العالم بل يصف عملية التحقق ومسار النشاط الانساني من الوجوب إلى الامكان ومن الامكان إلى الوجوب .

والصياغة الثالثة أن الأجسام متماثلة في الجسمية مختلفة في الصفات ، وسبب الاختلاف ليس جسماً لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية ، والمؤثر ليس بالطبع والايجاد بل بالقصد والاختيار لأن الطبع واحد ولا يختلف ، إذن هو بالقصد والاختيار . والحقيقة أن سبب التشابه والاختلاف بين الأجسام قد تكون الأجسام ذاتها وتراكيبها وطبائعها أي أنه يرجع إلى الطبع وإلى قوانين الطبيعة وليس إلى

القصد والاختيار . فالاختيار مقولة إنسانية تعبر عن حرية الأفعال يسقطها المتكلم الأشعري على الطبيعة ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها إلى المطلوب اثباته وبالتالي يحيل الدليل من مستوى الطبيعة إلى مستوى خلق الأفعال .

وتتفاوت الصيغ المركبة بين الدليل الموجز في مقدمتين أو المفصل في ثلاث مقدمات تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى أو المفصل في أربع طرق كل منها دليل بحد ذاته على انفراد . فالصيغة المزدوجة من مقدمتين : هي أ ـ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . ب ـ الجائز محدث ، وله محدِث أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر[٨١] . والصيغة الثلاثية المفصلة هي : أ ـ العالم متغير ومتكثر . ب ـ وكل متكثر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته . جـ ـ إذن وجود العالم بايجاد غيره وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحاً لثلاثة أوجه : ١ ـ أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود . ٢ ـ أنّ الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة . ٣ ـ ان الواجب بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر . أما الصيغة الرباعية المتأخرة فإنها تقوم على مبحث الجوهر والاعراض والاستدلال منهما إلى اثبات الصانع إمّا بالحدوث أو الامكان . والحقيقة أنه بنائي ثنائي وإنما الخلاف في اللفظ . فالحدوث هو الامكان ولكن بلفظين مختلفين ، الأول من الطبيعة والثاني من ما بعد الطبيعة . وهو نفس التقسيم الرباعي عندما يستعمل لفظ الذات بلفظ الجسم وبالتالي تكون الاحتمالات أربعة : الأول امكان الذوات ، والثاني حدوث الذوات ، والثالث امكان الصفات ، والرابع حدوث الصفات[٨٢] . والطريقة الأولى وهي الاستدلال بحدوث الأجسام طريقة الخليل في القرآن مما يدل على أنه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء[٨٣] ،

(٨١) أنظر مناهج الأدلة ص ١٤٤ ـ ١٤٩.

(٨٢) يقول الرازي «قد عرفت أن العالم اما جوهر واما اعراض، وقد يستدل بكل واحد منها على وجود الصانع اما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة » ، المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨؛ معالم أصول الدين ص ٢٦ ـ ٢٩ المواقف ص ٢٢٦.

(٨٣) هو الدليل الذي ينتهي فيه ابراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

وهي مركبة من مقدمتين ، الأولى أن العالم محدث والثانية أن كل محدَث له محدِث . وبالتالي يكون هو مُحدِث الاعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً ولا بد من مؤثر وهو ليس الانسان أو أبويه . والحقيقة أن الاعتراض على الدليل موجود عند القدماء وهو « لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة »؟ والرد بضرورة الشعور والاختيار والقصد لا يستدعي بالضرورة وجود كائن مشخص اذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية . والطريقة الثانية الاستدلال بالامكان كما تم من قبل الاستدلال بالحدوث للأجسام . والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الأعراض واقامة الدليل على أنه واجب الوجود ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر . والطريقة الرابعة الاستدلال بامكان الأعراض فالأجسام متساوية في الجسمية مختلفة في الصفات واختلافها لا يعود إلى الجسمية بل في حاجة إلى مؤثر .

والحقيقة أن دليل الامكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث . إذ يعتمد على الامكانية وهي جوهر الحياة . فالامكانية تعني الفعل بالقوة ، الشيء قبل التحقق ، الكمون ، الخصب ، النَّماء ، ويوحي بالطبيعة في الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهد والعمل . فالعالم ممكن أي أنه قابل للفعل ، يظهر وينمو ، حياة وأمل ، غاية وهدف ، قصد واتجاه ، تحقق ونشاط . كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هي نظرية أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامكان والاستحالة ، وهي نظرية يصعب نقدها لأنها تعتمد على طبيعة العقل وبناء الفكر البشري ، وبالتالي فهي بديهية يمكن لكل إنسان أن يعقلها وأن يطبقها ، لا فرق بين دين ودين ، وعقيدة وعقيدة . وإذا كان الامكان يعني التغير ، والتغير مشاهد بالحس اعتمد الدليل أيضاً على شهادة الحس بالاضافة إلى أوائل العقول .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة ، منها ما هو خاص بالمنطق ، ومنها ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمي ، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتي . فمن حيث منطق الدليل لا يمكن اثبات تصور ميتافيزيقي مثل امكان العالم بمشاهدات حسية مثل الأعراض وأن العالم مركب . فنوع المقدمات لا بد وأن يتفق مع نوع

النتائج ، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم . كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهي أيضاً إلى أن الأجسام مختلفة وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسار لها ، ورؤية جزئية ، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف ايماني انفعالي وجداني . إن العالم يمكن أن يرى ليس فقط على أنه مركب وكثير بل أيضاً على أنه بسيط وواحد ، كلاهما ممكن . بل إن الثاني أقرب إلى الميتافيزيقا وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة . ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الامكان إلى نتيجة عن الحدوث لأن الامكان والحدوث لفظان مترادفان يشيران إلى نفس المعنى ، الأول لفظ ميتافيزيقي ، والثاني فيزيقي ، إن أقصى ما يمكن أن يشير إليه الدليل هو حاجة الذهن إلى نقطة بداية مطلقة أو ما يسمى بواجب الوجود ، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة ، وهي البداية بالأوليات والمصادرات كأساس لأي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة . هي وظيفة معرفية وليست حقائق أنطولوجية . ومن ثم كانت ضرورة النهاية إلى واجب وجود مطلق يضع نهاية للعالم وللذهن معاً ، ويستحيل معه تصور تقدم مستمر إلى الامام مما يوقف الشعور الانساني وهو على عكس ما يهدف إليه التعالي الذي يعني التقدم المستمر ، والتجاوز ، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لأية ماهية وإلا وقعنا في القطعية والمذهبية وخلطنا بين العلم كبحث مستمر وأحد مراحله وصياغاته . تعني الضرورة على هذا النحو في الدليل الانتهاء إلى نقطة معينة ليس بعدها شيء ، صياغة أخيرة، وبالتالي إعلان العجز والتسليم، وإلقاء السلاح والتوقف، على عكس التسلسل إلى ما لا نهاية الذي يفيد التعالي المستمر والتجاوز الدائم . وما زال الدليل يقوم على برهان الخلف أي أنه دليل سلبي بمعنى أنه يبطل الاحتمالات كلها إلا احتمالاً واحداً فيثبت نظرا لبطلان غيره ، وهو أقل يقيناً من الدليل المثبت للشيء وليس للناهي عن ضده . وقد لا يكون الحصر شاملاً ، وقد لا يكون النفي للاحتمالات كلها نفياً . كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود لذاته فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره ، فالذات تعني الاستقلال في حين يعني الممكن التبعية للغير .

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعي العلمي جانباً لحساب الفكر الديني . يقوم الدليل على القسمة التي تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للايمان الديني التقليدي ، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة في وضع رأسي أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الامكان . في حين أن الفكر العلمي لا يقسم بل يحلل ، ولا يرتب ويفرق بل يداخل ويجمّع ، وتتسلسل فيه الأمور تسلسلاً دائرياً إلى ما لا نهاية ، فالشيء يكون علة ومعلولاً ، أثراً ومؤثراً ، فاعلاً ومنفعلاً . الطبيعة متداخلة ، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة إلى الخروج عليها . التفكير العلمي دائري في مقابل التفكير الطولي الديني . الدليل كله إيمان عقلي مقنع . فكل شيء في هذا العلم ممكن إنما هو نتيجة مقلوبة لحكم إيمان مسبق بأن « الله » واجب الوجود ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه فهو ممكن ، وأن الله واجب الوجود تجريد عقلي لموقف ايماني يقوم على التسليم بوجود « الله » ، وقد تم استعارة لفظ فلسفي هو واجب الوجود في مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم أصول الدين نظراً لأنها أكثر عقلانية واحكاماً . بل إن مقولتي الواجب بذاته ، والواجب بغيره أي الممكن مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين « الله » والعالم . « الله » هو الموجود بذاته ، والعالم هو الموجود بغيره ، وهو مجرد تغير لفظي للدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريداً . وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان في ميدان الاجتماع والسياسة لتحدثا نوعين من العلاقة ، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية . كما تتحول صلة الله بالعالم إلى صلة الحاكم بالمحكوم ، فيصبح الحاكم موجوداً بذاته ، والمحكوم موجوداً بغيره ، الحاكم مستقل ، والمحكوم تابع . فلا ينتهي هذا الدليل فقط إلى القضاء على استقلال الطبيعية وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله ، الطبيعة والمجتمع ، خاضعاً لسلطان قاهر . ويحتوي الدليل على قدر كبير من التشخيص ، واسقاط البعد الانساني على الطبيعة و « الله » معاً كما يبدو ذلك من ألفاظ حاجة واحتياج ، ومرجح وترجيح ، وقصد وغاية . يقوم الدليل إذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجداني خالص في عبارات لا بد ، حاجة الأثر إلى مؤثر ، حاجة التخصيص إلى مخصص ، حاجة الممكن إلى واجب ، وهي علاقة الاحتياج والعوز والتبعية ، تنتقل إلى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ

علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل من تجريد وطابع ميتافيزيقي . يكشف الدليل عن الجانب الوجداني في الانسان بمفاهيم الاحتياج ، والافتقار ، والترجيح ، والاشتراك ، والاقتضاء ، والتأثير ، والتخصيص ، والمشابهة ، والاستفادة ، والقدرة ، والارادة ، والصدور ، والنقص ، والكمال[٨٤] . . إن احتياج الممكن إلى مخصص وجعل المحتاج دون المحتاج إليه افتراض تشخيصي محض ، مجرد اثارة غبار من أجل إزالته فيما بعد ، ووضع مسألة من أجل حلها ، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لاقناع النفس والتكيف مع الذات ، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهوماً . الأشياء على ما هي عليه بالطبيعة ، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعي ، بالتفاعلات الداخلية وليس بالأسباب الخارجية ، والتعليل الذاتي أكثر علمية من التعليل بالآخر . يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين[٨٥] ، ولماذا الخشية من الايجاد بالذات؟ ولماذا يكون الايجاد بالعلة الخارجية؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده؟ لماذا يكون وجودي مستمداً من غيري؟. بل إن الدليل لم يحرص على التنزيه ، وحول الوجود بذاته إلى كائن ممسوخ لا غاية له ولا هدف ولا قصد إمعاناً في التنزيه ونفي جميع مظاهر النقص الانساني كالاحتياج والافتقار، فانقلب إلى الضد وهو نفي القصدية والغائية وبالتالي الانتهاء إلى الموت . فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح؟ ولماذا يتم استبعاده إن كان ممكناً؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختياراً طبقاً للحرية أو للصلاح والأصلح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية؟ إن افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة في تدمير العالم ، ونفي أوضاعه ، وتخيل امكانيات لا

(٨٤) ذلك واضح عند الآمدي بصورة خاصة ، غاية المرام ص ٩ ـ ٢٣ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ .

(٨٥) ويتضح ذلك أيضاً في خاتمة الدليل عند الآمدي بقوله « ولا محالة أن الباري متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولاً. فإذاً قد امتنع الايجاد بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص وهي المعنى بالارادة. ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم » غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٧ ؛ وأيضاً قوله «القول بوجوب وجود موجود، وجوده له لذاته، غير مفتقر إلى ما يُسند وجوده إليه ، وكل ما سواه فوجوده متوقف في ابداعه عليه»، غاية المرام ص ٩.

وجود لها . فالشيء لا يمكن إلا أن يكون على ما هو عليه ، فلا يصبح البرغوث فيلاً أو الفيل برغوثاً . ليس العالم ممكناً بهذا المعنى الذي يدمره . فإذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليه فليس المحيط ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابساً . وليس الجبل الشاهق ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح هوة سحيقة في باطن الأرض . إذا كان الممكن هو ما سوى « الله » فإن العالم ليس ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هوعليه، ويصبح « الله » ! لا السماء ولا الأرض ، ولا الشمس ولا القمر ، ولا النجوم ولا الكواكب بممكنات أي أن تكون على غير ما هي عليه وإلا اصطدمنا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادىء الميتافيزيقا وفي مقدمتها مبدأ الهوية ،وهو أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، ومبدأ الاختلاف وهو أن يكون الشيء هو غيره ، ومبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما،فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره في آن واحد . قد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال ديني، وتمنٍّ لعاجز ، ورغبة مكبوتة لتغيير الواقع في الخيال والوهم،وليس في الواقع بالفعل . بل إن الدليل كله يصطدم في نهاية الأمر بما تواجهه الأدلة جميعاً من نقص في بيان كيفية الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ، من أحكام العقل الثلاثة ، وهي أمور اعتبارية صرفة كما بان ذلك من « ميتافيزيقا الوجود » في نظرية الوجود إلى واجب الوجود بالفعل. يقوم الدليل إذن على حجة أنطولوجية كافتراض مسبق . فهو ليس دليلاً أولانياً بسيطاً لأنه يعتمد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الانطولوجي . وتظهر هذه الصعوبة في وصف أحكام العقل الثلاثة هل هي قسمة للمعلومات ، وهو ما يبدو من الدليل ،أو قسمة الموجودات؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات الا افتراض الدليل الانطولوجي[٨٦] .

(٨٦) يشعر الآمدي بهذه الحاجة قائلاً « المستحيل هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني وهو في تعينه أمر حقيقي ، فلا أثر له في القدح. فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان فلا بد لها من تحقيق وجود في الأذهان» غاية المرام ص ١٢ ـ ١٣. ويقول أيضاً «والدليل يعتمد على الخيال وتصور للتناهي واللاتناهي، يعتمد على التقديرات الوهمية والتجويزات الخيالية» وينتهي قائلاً «القسمة العقلية »

٦ ــ **نقد الأدلة** : هناك انتقادات عامة للأدلة كلها تقوم على ابطال التسلسل إلى ما لا نهاية، وعلى ضعف منطق الاستدلال، وعلى نوع المفاهيم والتصورات المستعملة اسقاطاً للمفاهيم الانسانية على الطبيعة لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر . فمن حيث منطق الاستدلال ، تقوم الأدلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع أن كليهما ممكن . فالدور هو التفكير العلمي أي تبادل الأثر بين العلة والمعلول . فقد يكون الشيء علة نفسه ، علة ومعلولاً في آن واحد . السحاب علة للماء ، والماء علة للسحاب وهو المثل المشهور مثل « الدجاجة والبيضة » فلا وجود لدجاجة أولى أو لبيضة أولى . كما أن التسلسل إلى ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الأول الذي ينتهي بضرورة وجود علة أولى أو من الأخر الذي ينتهي بضرورة موجود وأول . فذلك هو الفكر الديني في أقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول إلى فكر علمي . ولماذا التفكير بطريقة الرجوع إلى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف في التسلسل إلى علة مخالفة في الطبيعة والكمال لكل العلل؟ وحتى على فرض أن هناك تسلسلاً إلى ما لا نهاية فلماذا يكون التسلسل دائماً طولياً في خط مستقيم وليس دائرياً فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة للاحقة دون أن يكون هناك سبق مطلق أو لحق مطلق؟ يبدو أن الفكر الديني فكر طولي تراجعي في حين أن الفكر العلمي فكر دائري تقدمي(٨٧) . ولماذا يكون التسلسل إلى ما لا نهاية مرفوضاً؟ إنه يمكن الذهاب إلى العلل المباشرة ثم إلى العلل الأولى دون أدنى حرج علمي ، وتكون صورية العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة . بل إن التسلسل إلى ما لا نهاية يكون باعثاً مستمراً على تقدم العلم في حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم . فما دام العلم قد وصل إليها ففيم العلم بعد ذلك؟ الحجة عن طريق التسلسل إلى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة لأن

حصرت المعلومات في ثلاثة اقسام. . . اي أننا في عالم الأذهان وليس في عالم الأعيان» غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣ .

(٨٧) يعتمد الرازي خاصة لاثبات دليل الحدوث على ابطال الدور والتسلسل، المحصل ص ١٠٨ - ١٠٩.

اللانهائي صياغة عقلية لعواطف التأليه حتى إذا كان الأمر متعلقاً بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعة(٨٨) . كما يستحيل العلم « بالله » عن طريق ابطال الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية لأن ذلك ابطال للفكر العلمي ، وايقاف للفكر العقلاني عن تقدمه وتحوله إلى فكر علمي . فليس بديهياً تقدم المؤثر على الأثر أو العلة على المعلول. قد يؤثر الأثر في المؤثر ، والمعلول في العلة كما يؤثر الابن في الأب ، والتلميذ في الأستاذ ، والمنسوخ في الناسخ ، والجديد في القديم ، والحاضر في الماضي . هناك تبادل أثر وتأثر بين العلة والمعلول . وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين . ليست أحادية الطرف بل مزدوجة الأطراف . هذه العلاقة الأحادية هي التي جعلت الفكر الديني كله يعطي الأولوية للعلة الأولى على العلل الثانية ، و« الله » على العالم . وهي السبب التصوري الذي يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بعد واحد ، من الحاكم إلى المحكوم ، ومن الرئيس إلى المرؤوس ، ومن الأعلى إلى الأدنى . وقد تنبه القدماء أيضاً إلى استحالة اثبات العلم بالله عن طريق ابطال التسلسل إلى ما لا نهاية(٨٩) . فايقاف تسلسل العلل إلى علة أولى يوجب التناهي وهو مضاد لتصور اللامتناهي وبالتالي يكون تسلسل العلل إلى ما لا نهاية أقرب إلى تصور التوحيد . كما أن وقوف التسلسل إلى علة أولى وقوف تعسفي ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب إلا رغبة إيمانية لاثبات « الله » كموجود أول أو كعلة أولى . كما أنه خوف من المجهول ، وعجز عن حساب اللامتناهي ، وهو الحساب الذي برع فيه علماء الرياضة القدماء ، وايثار للسلامة ، وارتكان للامان . ولا يمكن اثبات تناهي العلل عن طريق التصور الدائري للمكان أي التقاء الطرفين فما زال التناهي يُرمز إليه بالخط الممدود من الجهتين على مساحة مسطحة . ولا يتطلب تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول فالامكانيات لا نهاية لها . ويأتي تحقيقها بالفعل من داخل الامكانية وليس من خارجها . واعتبار الممكن في حاجة إلى غير ممكن لا هو نفسه ولا داخلاً فيه هو التصور الخارجي للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور

(٨٨) اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤ ؛ الابانة ص ٢٠ ؛ الانصاف ص ٣٣.

(٨٩) ومنهم البيضاوي خاصة، طوالع الأنوار ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الخارجي للعلاقة بين الله والعالم .

أما بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو في عدة موضوعات منها أنه إذا وُجد دليلان في كل مسألة ينفي كل منهما آخر فيبطل المطلوب اثباته(٩٠) . وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الأدلة ، وبوجود دليلين أحدهما أقوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو ببطلان الدليلين معاً ولا ينفي ذلك وجود الشيء . وذلك في الحقيقة معارض بمنطق الأصوليين بقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » . كما تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف أي نفي النقيض حتى يثبت الشيء ، وذلك مثل اثبات حدوث العالم بنفي قدمه(٩١) . وهو برهان سلبي يعتمد على شمول الحصر . فإن لم يكن حصر الاحتمالات شاملاً انهدم الدليل . ونفي العكس ليس اثباتاً للشيء بل نفي لضده فحسب . ولا بد للدليل أن يكون مثبتاً خاصة ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل في الحصر الأول . وطبقاً لقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » فإنه إذا غاب الدليل المثبت وجب نفي الشيء . وعادة ما يكون اثبات بطلان قول الخصم ضعيفاً . فدليل الحدوث لا يقضي على اعتراضات الخصم و « تفنيد مزاعم القائلين بقدم العالم »(٩٢) كما أن اعتراضات

---

(٩٠) يوضح الايجي ذلك بقوله «أن يوجد هنا في كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك».

(٩١) الاقتصاد ص ١٩ - ٢١ .

(٩٢) يقول الآمدي «وما اعتمد عليه أيضاً في هذا الباب، الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولاً ثم لبيان حدثها ثانياً ثم لبيان تناهيها ثالثاً ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعاً، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث. وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض وكونها زائدة على الجواهر وإبطال القول بالكمون والانتقال فقد يصعب اقناع عرو جوهر عنها بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحدوث الحركة وإن كان مسلماً. فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته» ، غاية المرام ص ٢٦١ - ٢٦٣ ؛ لذلك يقيم الآمدي حجته على خطوتين : أ - إبطال القول بلزوم القدم. ب - إثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

الخصم ضد المطلوب اثباته تترك بلا رد . لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الأساسية ضد دليل الحدوث ولكن سيادة الأشعرية طوت هذه الاعتراضات في حيز النسيان ، فالأشعرية لا يُعترض عليها لأنها وحدت نفسها بالصواب ، مع أن هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكري في شعورنا القومي(٩٣) .

وهناك نقائص منطقية استدلالية أخرى في قلب عملية الاستدلال(٩٤) ، فمثلاً يكون السؤال عاماً مثل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً أو للعالم صانعاً؟ وتكون الاجابة خاصة بتجربة التغير في الانسان وأحواله . السؤال عن المخلوقات جميعها والاجابة عن تجربة واحدة . فهل يجوز الاجابة على سؤال عام بتجربة خاصة؟ هل يجوز على سؤال مبدأ اعطاء تجربة واقع؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة. وإذا كان يسهل رد الأشعرية على ذلك لانكارها صيغة العموم فكيف يمكن مناقضة منطق الأصوليين الذي يثبت العموم؟ وإذا كان السؤال عن الأدلة على الخالق تكون الاجابة بنفي كون الانسان خالقاً! والجواب غير السؤال، السؤال عن اثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره! هذا بالاضافة إلى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك باثبات القدرة للغير . كما يقوم الدليل على اثبات الصانع قبل اثبات الصنع ، والأولى اثبات الصنع أولاً حتى يسهل بعد ذلك طلب اقامة الدليل على الصانع . ولا يغني عن ذلك اعتماد الأشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلاً . وفي كثير من الأحيان لا توجد حجج مقنعة عقلاً بل

(٩٣) يذكر الآمدي أربعة اعتراضات رئيسية: أ ـ ضرورة اثبات مرجح لوجود الحادث لا بد أن يكون قديماً حتى لا تتسلسل المرجحات إلى ما لا نهاية. ب ـ ضرورة وجود مدة بينه وبين الباري وإلا التصق به، والمدة إذا كانت متناهية كان الباري متناهياً ولذلك فهي لا متناهية مثل الباري وهذا يوجب قدم الزمان. جـ ـ لما كان الوجود صفة كمال وعدمه نقصان فإن حدوث العالم يعني أن الباري لم يزل جواداً وذلك نقص أما قدم العالم فإنه يستتبع أن الباري لم يزل جواداً. د ـ ضرورة قدم المادة كلزوم لقدم الزمان. غاية المرام ص ٢٦٥ ـ ٢٧٤ .

(٩٤) هذه هي اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالمناقشة باللفظ أو بالترتيب في حكم النظر والجدل أو بالمعاني كما يوردها الجويني، الشامل ص ٢٧٥ ـ ٢٨٧ .

توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة من تصور بناء من غير بان وكتابة من غير كاتب . وهو لجوء إلى البداهة الموجهة إلى الخصم الذي إن لم يعترف بها وصف نفسه بالجهل أمام استهزاء العامة وسخريتها من الحكيم . وهي في حقيقة الأمر تشخيص للأشياء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلل الصورية والمادية والغائية . والأخطر من ذلك كله انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون إلى مستوى الارادة الانسانية وانكار أن يكون الانسان فاعلاً كسباً أو اختراعاً وبالتالي هدم الأشعرية لذاتها . مع أنه ما لا يقدر عليه الانسان لا يعني العجز عنه على مبدأ الأشاعرة فكيف التسليم بالعجز؟ ولا يجوز اثبات المحدث مع نفي الاحداث والايجاد اثباتاً للغائب على الشاهد على قصد وغاية فمن أصول الأشاعرة لا يتعلق فعل المريد المختار بالقصد والغاية . والعجيب ألا يسلم الأشاعرة بالمنطق الأصولي ويعتبرون قياس الغائب على الشاهد عيباً وهو أساس الفكر الديني كله[٩٥] . ويظنون أن الدليل يقوم على ضرورات العقول وبدايتها مع أنه يقوم على فكر تجريدي يكشف عن ايمان ديني خالص وتصور عامي شائع[٩٦] . هذا بالاضافة إلى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره . فالاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى فكلاهما ، الحجة ونقيضها حجة سلطة . وإذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب إلى الافهام فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يريد إلى افهام خصومه ، وهذا اقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله[٩٧] .

(٩٥) يقول الجويني «اقصى ما قالوه (انصار قدم الجواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب وهو باطل»، الشامل ص ٢٤٩ ـ ٢٥١ .

(٩٦) الشامل ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤ .

(٩٧) يدل ارتباط أدلة اثبات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيراً في هذا الجزء من سرد لمناهج الإستدلال فمثلاً يورد القاضي عبد الجبار رداً على اعتراض حول علاقة الدليل بالمدلول أربعة انواع: أ ـ أن ندل بطريقة الوجوب كما يثبت في العلل لأنه لولا الحركة لما حصل متحركاً . ب ـ أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادراً لما صح الفعل. جـ ـ أن ندل بطريقة الدواعي والاختيار فنقول لولا كون الفاعل للقبيح جاهلاً أو محتاجاً لما اختاره. د ـ أن ندل بطريقة الحسن وهي الأدلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله إيجابها، المحيط ص ٥٥ ـ ٥٦. أنظر أيضاً الفصل الثالث، نظرية العلم، الأدلة النقلية.

وقد يجد البعض في دليل الحدوث دوراً . إذ يقوم اثبات العرض على افتراض الجوهر ، واثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم اثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم واثبات الموجود القديم بحدوث العالم . والدور المنطقي هو في حقيقة الأمر موقف شعوري يقوم على عواطف التأليه وموجود في العالم . ليس المهم الأسبقية الزمنية للوجود في العالم أو لعواطف التأليه بل المهم العملية الشعورية التي تحدث في شعور موجود في العالم وغارق في عواطف التأليه، وهي العملية التي تجعل من عواطف التأليه الأساس ومن العالم الفرع أو التي تجعل من العالم الفرع بناء على عواطف التأليه كأساس[٩٨] .

وتقوم الأدلة على خلط في الألفاظ والمعاني والمصطلحات بالرغم من التنبيه على أهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل[٩٩] . هناك خلط في الأدلة الثلاثة بين القدم بالزمان والقدم بالذات. فالقدم بالذات وليس في الزمان أي أنه قدم بالرتبة والشرف وليس قدماً في الزمان ، قدم ميتافيزيقي وليس قدماً فيزيقياً . القدم بالرتبة والشرف قدم إنساني لأن الرتبة أو الشرف مقولات إنسانية[١٠٠] . ليس الجوهر

---

(٩٨) يصوغ الآمدي حجته على خطوتين. أ ـ إبطال القول بلزوم القدم. ب ـ إثبات الحدوث بعد العدم، غاية المرام ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ ويقول: «وفي إبطال الأدلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولاً ثم بيان إبطال الإيجاد ثانياً»، غاية المرام ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ .

(٩٩) يقول الجويني : «القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول وشرح فصول وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراجعهم ومعاني كلامهم فيما يحتاج إلى بسط القول فيه الشيء ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته»، الشامل ص ٢٢٣ .

(١٠٠) صاغ الشهرستاني رواية عن الآمدي دليل الحدوث ابتداء من القول في أقسام التقدم والتأخر معاً حتى لا يقع المتكلم في الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف أو الرتبة وجعلها. أ ـ التقدم بالزمان. ب ـ التقدم بالشرف (العالم والجاهل). جـ ـ التقدم بالرتبة (الامام والمأموم). د ـ التقدم بالطبع (الواحد والاثنين). هـ ـ التقدم بالعلية أو بالذات (الشمس والضوء). و ـ التقدم بالوجود (المكان)، وذلك من غير التفات إلى سائر وجوه التقدم السابقة وهو تقدم الله على غيره، غاية المرام ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ أما الخصم فإنه يعترض على هذا القسم السادس ويرجعه إلى الأقسام الخمسة الأولى، غاية المرام ص ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ ويذكر الشهرستاني خمسة أنواع من التقدم مبيناً السبب.» ومدار المسألة على الفرق بين الايجاد والايجاب وبين التقدم والتأخر وأن ما حصره

سابقاً على الاعراض بالزمان بل هو سبق بالرتبة والشرف . فالتقدم بالوجود الذي هو موضوع الأدلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبع أو العلية؟ هل هناك تقدم بالوجود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصل عن القيمة وبالتالي فهو أيضاً بالرتبة والشرف؟ وكلها مقولات انسانية خالصة من الزمان مثل القدم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الانسانية مثل الحاجة والافتقار. وإن كثرة استعمال ألفاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استدلال إنساني وجداني عاطفي وليس استدلالاً عقلياً أو واقعياً. فالانسان هو الذي يحتاج وليست الأشياء ، وأن يكون المحتاج إليه له سبق الفضل على المحتاج[١٠١] . والافتقار مثل الاحتياج، الانسان هو الفقير إلى «الله» و «الله» هو الغني. ويمكن أن تثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت وجود ما يراد اثباته ، وبالتالي يكون الموضوع كله أقرب إلى التمرين العقلي لموقف وجداني ، واتساق الوجدان مع العقل ، واتساق الذات مع العالم. بل إن موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناء على شهادة الحس أو أوائل العقل ، تكشف عن البعد الوجداني الانساني في الاستدلال .

إن أهمية هذه الأدلة في حقيقة الأمر ليست في أنها تثبت شيئاً بل لأنها تكشف عن عمليات شعورية، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الايمان. فالبراهين

الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور إلا في الوهم والتخيل دون الحس والعقل. ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفي والاثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل. ولا يتبين محل النزاع إلا بالبحث عن أقسام التقدم والتأخر»؛ وينفي كل أنواع التقدم خاصة المكان والزمان ويظل فقط التقدم بالعلية. نهاية الاقدام ص ٧ ـ ٩. المحصل ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ؛ الشامل ص ١٦٦ ، ص ١٨٧ ـ ١٨٩ ، أصول الدين ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(١٠١) يستعمل الرازي كثيراً مفاهيم الافتقار والاحتياج والاستغناء، المحصل ص ١٠٨ ـ ١٠٩ وكذلك النسفي، النسفية ص ٥٢ ، والتفتازاني، شرح التفتازاني ص ٥٢ ـ ٥٥، والغزالي في الاقتصاد؛ انظر أيضاً، الانصاف ص ١٧ ـ ١٨ ؛ التمهيد ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ النظامية ص ١١ ـ ١٣ ؛ الارشاد ص ٢٨ ـ ٢٩ ؛ الشامل ص ٢٦٢ ـ ٢٦٧ .

على وجود « الله » هي محاولات الشعور للاستدلال عقلاً على وجود الذات المشخصة ، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعوري واعطاء أساس عقلي لعواطف التأليه . فالبراهين على وجود « الله » لا تثبت شيئاً في الخارج بل تكيف الشعور مع ذاته ، ومحاولة الذهن اعطاء أساس نظري لعواطف التأليه . والاتجاه العقلي الخالص الذي استطاع أن يمتص كل عواطف التأليه في الصياغات العقلية لا يحتاج إلى صياغة أدلة لاثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التأليه تتجمع حولها الصفات في حين أن الاتجاه العقلي النسبي الذي لا يكون معادلاً لعواطف التأليه يحتاج إلى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ما تبقى من عواطف التأليه دون تصريف فعلي . الأول يمثله المعتزلة ، لذلك لم يحتاجوا إلى صياغة براهين على وجود « الله » والثاني يمثله الأشاعرة الذين كانوا بحاجة إلى صياغة مثل هذه البراهين . وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور إلى مثل هذه النقطة الثابتة سواء كانت ذاتاً أم فرداً أو غيراً كي تتوقف حركة الشعور لديها . فالشعور في عملية التنزيه لا يتوقف مطلقاً . حركة الشعور ذاتها هي الموضوع دون أي تدخل من العقل أو من الارادة لتثبيت نقطة فيه . وفي هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات . وإذا أعطيت للماهية معنى الذات فإن موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولا ذات . بل إن حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التي لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتثبيت بالذهاب إلى الاتجاه المضاد . لقد استطاع الذهن صياغة عدة أدلة تقوم في الحقيقة على أساس انفعالي واحد وهو الانتقال من هذا العالم إلى عالم آخر، من الحس إلى العقل، من المادة إلى الصورة، من الحادث إلى القديم، من الممكن إلى الواجب ، من المركب إلى البسيط . . الخ . بناء على عاطفة التطهر، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه ، وهي لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالي. والباعث على هذه القسمة العقلية في الحقيقة تطهر ديني وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة ، أي أنها نوع من التعبير الانشائي وليست فكراً خبرياً ، مهمتها تبخير العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمي للواقع . وفي أسوء الحالات ، يعيش العقل على ذاته ، ويتحول إلى ذات وموضوع في آن واحد حتى ينعدم الموضوع كتجربة حية في الشعور وكأن الانسان

مع منطق خالص مجرد وينتهي الاحساس بالشيء . إن الاعتماد على القسمة العقلية والمحاجة بالأدلة تفقر الوجود فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية ، وبالتالي يتحول الموضوع كله إلى مجرد جدل صوري فارغ يتبخر الموضوع فيه ، فلا يوجد حينئذ إلا العقل الصوري ، وكأننا بصدد موضوعات رياضية خالصة(١٠٢) .

ويعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل اثبات وجود « الله » وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها في حياته العملية . الطبيعة لديه مجرد حامل لأفعال ارادة خارجية مشخصة ، وتتلخص دراسة الطبيعة في البحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها الأوحد . فهو استخدام رأسي للطبيعة يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة وليس استخداماً أفقياً للطبيعة يجعلها تاريخاً حياً وعالماً للانسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين ، ويحقق فيه رسالته . الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل . فكل ما يصف به المتكلمون من حدوث للطبيعة إنما هو مقدمة للإلهيات الشائعة ، وجود « الله » ، الخلق من عدم . العالم حادث لأن « الله » قديم ، والعرض في محل والجوهر في حيز لأن « الله » ليس في محل وغير متحيز . العالم فانٍ لأن « الله » باق . العالم له أول لأن « الله » لا أول له . فكل ما يُقال في وصف العالم إنما هي إلهيات مسبقة أو إلهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته .

فإذا كان العقل قد انتهى إلى فراغ ، والطبيعة إلى أنها إلهيات مقلوبة يكون السؤال هل هناك براهين نظرية على اثبات الذات أم أن البراهين عملية خالصة؟

---

(١٠٢) وذلك مثلاً مثل حجج الغزالي في اثبات مقدمات دليل الحدوث، الاقتصاد ص ١٥ - ٢١؛ وكذلك حجج الرازي ضد قدم العالم؛ المسائل ص ٢٣٣ - ٢٣٦؛ ومثل قسمة الأشعري إلى احتمالات كون الجواهر قديمة فهي إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة ثم عرض كل احتمال على العقل، الشامل ص ٢٤٩ - ٢٥١؛ ويبدو ذلك خاصة في المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلاً ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

إن براهين اثبات الذات إذا كان المقصود منها الذات الفردية فإنها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانية بديهية . الذات موجودة ومرادفة للشعور ، والشعور هو الوعي بالذات، والوعي بالعالم، والوعي بالآخرين . وهذا هو الوعي الطبيعي الشرعي . أما إذا كان المقصود بالذات الذات الكلية ، الحقيقة المطلقة، الوعي الشامل فإن البراهين أيضاً ليست براهين نظرية لاثبات حقائق شيئية بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعي المطلق في التاريخ والذي تحول على أيدي المتكلمين إلى وعي مشخص نتيجة لفقدان الوعي بالذات والوعي بالعالم وحتى أصبح وعياً مزيفاً . وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عند القدماء بالمسائل العملية كالسياسة لأن التوحيد مرتبط أشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ وليس بالموضوعات النظرية(١٠٣) .

٧ ــ هل يمكن العلم بالذات ؟ : قد يتصدر موضوع امكانية العلم « بالله » مبحث الذات قبل الأدلة على وجود الصانع ، وقد ينهي مبحث الذات . يمكن أن يأتي في البداية كسؤال عن امكانية وصف الذات في ذاتها أو بالنسبة إلى غيرها في مظاهرها وقد يأتي في النهاية كاستدراك(١٠٤) . وقد تظهر المسألة مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها . وقد تظهر أيضاً كمسألة عن مبحث الماهية وامكان معرفتها في نهاية مبحث الصفات والتساؤل عن عددها . وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها إلى سلبية وثبوتية ، وتتصدر السلبية ، فالصفات السلبية أول محاولة لاقامة بناء تصوري للذات عن طريق نفي صفات التشبيه مما يتضمن الاجابة من قبل باستحالة العلم بالذات(١٠٥) . وقد يُلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات ، وهو مبحث الماهية وامكان معرفتها ، وأنه

(١٠٣) وهذا هو السبب الذي لأجله غلب على كتب الفرق الأولى الطابع العملي في مسائل الامامة والايمان والعمل كما يغلب عليها مسائل التأويل والاختلافات في تفسير النصوص مثل «التنبيه والرد»، «الفرق بين الفرق» ، «مقالات الاسلاميين» .

(١٠٤) يأتي في البداية عند البيضاوي في طوالع الأنوار، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وفي النهاية عند الايجي في المواقف ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(١٠٥) المحصل ص ١١٠ ـ ١١١.

ليس من البشر معرفة كنه « الله »[١٠٦] . ولهذا السبب أيضاً وُضع في موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم . فكلاهما مستحيل ، الرؤية مستحيلة ، والعلم بكنه « الله » مستحيل . ولكن لما كانت الرؤية أقرب إلى نفي المحل فإنها وضعت في الاستحالة كأحد أحكام العقل الثلاثة . وكان يمكن أن يوضع امكان العلم بالله أيضاً في الاستحالة لولا أنه بدأ كمقدمة لوصف الذات أو كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة . والحقيقة أن هذا التساؤل الذي صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها أو ختموا به بحثهم عن صفات الذات إنما يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الديني وهو إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئاً بالفعل في « الله » أم أنها موقف إنساني خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد ، وبالتالي قياس « الله » على الانسان أوصافاً وصفاتاً؟ إلى أي حد يمكن اعتبار الإلهيات إلهيات بالفعل تصف موضوع « الله » أم أنها إنسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الانسان؟ فإذا كان الاحتمال الأول هو الواقع يكون الفكر الديني قد أصاب موضوعه ورآه ووصل إليه وجوداً ومعرفة ، وإذا كان الاحتمال الثاني هو الواقع يكون الفكر الانساني قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو أنها تخلق موضوعها من ذاتها ، فالموضوع هو الذات في مرحلة انعكاس الرؤية . وبالتالي يكون « الله » هو الذات التي تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها للآخرين كمثال عندما يستحيل اثبات وجودها كواقع ، فالاغتراب عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعاً أي باعتبارها « إلهاً » ، خارج العالم ، ويكون الوعي بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتاً موجوداً في العالم .

لذلك قسم القدماء الحديث إلى نوعين : الأول في وقوع العلم « بالله » ، والثاني في جواز العلم « بالله » والحديث عن الوقوع سابق على الحديث عن الجواز فحجة الواقع أبلغ من حجة الامكان . وما دام الأمر أصبح واقعاً فإنه بالضرورة يصبح ممكناً . البداية هنا من الواقع إلى الفكر وليس من الفكر إلى الواقع ،

(١٠٦) معالم أصول الدين ص ١٧ ـ ١٨ .

والبحث موجه نحو أشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية .

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم « بالله » . وما قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية إنما هو نوع من التقريب ، بلغة إنسانية ، وبمفاهيم إنسانية تعبيراً عن تجارب إنسانية في مواقف انسانية[١٠٧] . وإن كل ما يقوله الانسان عن « الله » إنما هو تقريب للافهام ، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر. وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الديني والموضوع الديني لا يمكن عبوره بأي حال وإلا انتفى التعالي ذاته المعبر عنه بعبارة ﴿ تعالى الله عما يصفون ﴾[١٠٨] . لا يمكن الحديث عن الله إذن إلا عن طريق التشبيه والتقريب ، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله . وقد استعمل القدماء في اثبات ذلك حججاً نقليةً عديدة مثل « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والأثر أو حججاً عقلية تقوم على التفرقة بين الجوهر والأعراض . لا يمكن معرفة « الله » كجوهر ولكن يمكن معرفة أعراض الجوهر أو تجلياته في العالم . وبلغة الصوفية ، لا يمكن معرفة الله بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته في الكون[١٠٩] . ولا يقال إن « لله » ماهية لا يعلمها إلا هو فذلك تحصيل حاصل

(١٠٧) هذا هو موقف العقلاء المدققين الذي يعبر عنه الايجي بقوله « إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور المحققين» المواقف ص ٣١٠ ؛ ويقول الرازي ، «ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أننا لا نعرف حقيقة ذات الله وهو قول الحكماء» المحصل ص ١٣٦ .

(١٠٨) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ ـ ١٣٠ .

(١٠٩) يعبر الايجي عن هذا الموقف بالحجة الأولى الآتية : «المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجباً أزلياً أبدياً ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا . كما لا يلزمنا من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق» ، المواقف ص ٣١٠ ـ ٣١١ ؛ ويعرض الرازي نفس الحجة قائلاً «المعلوم منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم والماهية مغايرة لسلب ما عداها واما الاضافات كقولنا قادر فلا شك أن الماهية مغايرة لها لأن المعلوم من قدرة الله أنه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة ، أما ماهية القدرة فمجهولة . . . ولما دل الاستقراء على أنا لا نعلم من الله إلا السلوب أو الاضافات وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم الله حقيقة » المحصل ص ١٣٦ .

لأننا نتحدث هنا عن ماهية يمكن معرفتها ، ونعلمها نحن[١١٠] . فالوجود هو معرفتنا به ، والشيء ادراكنا له ، فالمعرفة شرط الوجود ، والادراك اثبات للشيء .
ولا يعني ذلك أن « الله » سر لا يمكن معرفته كما هو الحال في المسيحية ، سر لا حيلة للانسان أمامه إلا الايمان به لأن « الله » مبدأ معرفي ، ووظيفة ذهنية تجعل الانسان قادراً على المعرفة وليس عاجزاً عنها . « الله » باعتباره تعالياً يجعل الذهن في بحث مستمر عن الخالص والصوري ويحميه من الوقوع في القطعية والمذهبية أي في التوحيد بين اللفظ والمعنى ، بين العبارة والدلالة ، بين الصياغة والفكرة ، بين الخطاب الديني والموضوع الديني . كما أنه مبدأ انطولوجي يكشف عن الوجود كمطلب ويضع واجب الوجود كمقتضى في مقابل العدم . فالوجود هو الأساس والعدم طارىء عليه . وهو أيضاً مبدأ أخلاقي يعبر عن تمثل الانسان لمثل أعلى عاملاً على تحقيقه ، وكما عبر الأصوليون القدماء عن ذلك في وضع الشريعة للامتثال ووضعها للتكليف[١١١] . وهو مبدأ جمالي فني يجعل الانسان قادراً بالصوت على ادراك العالم وجماليات اللغة التي تكشف عن المعاني وتحيل إلى الأشياء . وهو مبدأ اجتماعي يظهر في نظام اجتماعي وفي تكوين أمة . وهو قانون تاريخي يظهر من خلال مسار التاريخ وحركته . فبالرغم من أنه لا يمكن معرفته إلا أنه موجود كمبدأ عام ، وظيفة معرفية ، أو حقيقة أنطولوجية ، أو قيمة أخلاقية ، أو نظاماً اجتماعياً أو قانوناً تاريخياً . بالرغم من أنه لا يمكن معرفته « كإله » إلا أنه يمكن التحقق من وجوده في الحياة الانسانية الفردية والاجتماعية[١١٢] . وهذا هو ما قصده القدماء بأن ما يُعرف منه أعراض كالوجود أو سُلوب بنفي التشبيه أو اضافات ونسبة . يُعرف وجوداً وليس كمعرفة ، وهو خالص لا تشبيه فيه لأنه يعبر عن الوعي الخالص . ومع ذلك يشار إليه عن طريق التقريب واللغة والمشاركة ،

---

(١١٠) في قول آخر إن ضِراراً وحفصاً اثبتا ماهية لله لا يعلمها إلا هو، وهي رواية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه من أهل السنة أي أن الله يعلمها بلا دليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر، الملل جـ ١ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(١١١) هذه مصطلحات الشاطبي في الموافقات . انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse 3ième partie .

(١١٢) أنظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية» قضايا معاصرة جـ ٣ ، في الثقافة الوطنية .

فلا يُعرف إلا بالنسبة والاضافة ولا يُعبر عنه إلا باستعارة الأسماء ، ومن ثم يظهر قياس الغائب على الشاهد في التصور واللغة على السواء، كل الصفات إذن اما معلومة أو تقريبية . المعلوم هو الوجود وكيفياته مثل الأزلية والأبدية أي أن هناك واجب الوجود قديم وباق ثم صفات السلوب وهي نفيٌ لا اثبات . اما صفات المعاني فهي اضافية أي بالنسبة إلى شيء آخر ، تقريبية توضيحية . وبالتالي لا يكون عند البشر معرفة كنه « الله »(١١٣) . ويستشهد القدماء بالعلم الطبيعي في عدم معرفة كنه الضوء أو المغناطيس على استحالة معرفة كنه الذات وبعلم النفس على استحالة معرفة كنه النفس. أما معرفة الذات من الآثار فتلك هي الغاية من التوحيد بمعرفة الطبيعة . فالتوحيد توجه نحو الطبيعة أو فكرة موجهة للشعور نحو الطبيعة أو افتراض نظري تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية . الوجود والكيفيات في « الله » تحيل إلى الجواهر والأعراض في الطبيعة ، والسلوب والاضافة هما طريقا التنزيه والتشبيه في الحديث عن الوعي الخالص حرصاً على التعالي والتقريب في نفس الوقت ، وتمسكاً بالمفارقة والحلول في آن واحد .

وقد أكد القدماء على ذلك أيضاً لاثبات أن هذه المعارف كلها سواء الصفات السلبية (ما يستحيل على « الله ») أو الصفات الايجابية (ما يجب « لله ») أو الصفات الجائزة (ما يجوز على « الله ») كلها صفات تقريبية تكشف عن وقوع الشركة فيها بين الانسان و « الله » . هي كلها صفات انسانية تقال على « الله » أو صفات « إلهية » تقال على الانسان . ولما كان الانسان على علم بنفسه دون غيره فإنها تكون صفات انسانية تقال على « الله » قياساً ، عن طريق قياس الغائب على الشاهد أو اسقاطاً عن طريق اسقاط ما في النفس على « الله » أو مجازاً عن طريق

---

(١١٣) يقول الرازي « في أنه ليس عند البشر كنه الله تعالى. والدليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة : اما الوجود وإما كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب ، واما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، واما الاضافات وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات. المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا ندري ما هي إلا أنها موصوفة بهذه الصفات. وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة» معالم أصول الدين ص ٦٧ ـ ٦٨.

اللغة. الانسان عالم قادر حي، سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، و«الله» كذلك بالمجاز حرصاً على التنزيه؛ وحفاظاً على التعالي. ﴿تعالى الله عما يصفون﴾[114]. «الله» ليس موضوع ادراك حسي ولا ادراك شعوري نفسي ولا تصور عقلي ومن ثم لا يمكن معرفته. ولا يمكن القول بأنها متصورة بدليل الحكم عليها بأنها غير متصورة لأن الحكم بالنفي نفي للحكم وليس اثباتاً له. وحتى ولو كانت متصورة نفياً فإن ذلك لا يعني أنها متصورة ايجاباً. ويظل التصور الوحيد «لله» هو نفي التصور، وهو ما يعنيه التعالي أيضاً في العبارة السابقة. وبالتالي يكون التصور الوحيد لله هو أنه غير قابل للتصور سواء كان هذا النفي للتصور في عرف المناطقة تصوراً أم غير تصور. إن معرفة وجوده شيء ومعرفة أوصافه وصفاته شيء آخر. إذ يمكن للانسان أن يشعر بوجوده دون أن يتصوره، فالوجود سابق على المعرفة، والشيء سابق على تصوره[115]. وقد يذهب البعض درجة أكثر فينفي الوجود ذاته ويرفض اعتبار «الله» كائناً أو وجوداً خالصاً قائماً بنفسه ويرده إلى مجرد اثبات لاسم لا اثباتاً لواقع امعاناً في تحليل الشعور ومعرفة كيفية صياغات العبارات[116].

أما بالنسبة إلى جواز العلم «بالله»، فإن السؤال عن الامكانية افتراض

---

(١١٤) هذه هي الحجة الثانية التي يقدمها الايجي بقوله «ان كل ما يعلم منه لا يمتنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير ـ وهو التوحيد ـ إلى الدليل. وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة، فليس المعلوم ذاته المخصوصة، وعكسه هو المطلوب»، المواقف ص ٣١١؛ ويقول الآمدي: «إن استدعاء التميز بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات، والباري مباين بذاته لجميع مخلوقاته، وأنه ليس بمجانس لها وإلا للزم أن يشاركها في كونها جواهر وأعراضاً وكل ذلك محال، وهو الأغوص»، غاية المرام ص ١٣٤؛ ويعرض الرازي الحجة كالآتي «لا يمكن تصور شيء إلا إدراكه بالحس أو غيره بالنفس أو نتصوره بالعقل أو ما يتركب عن الثلاثة، والماهية خارجة عن هذه الأقسام وبالتالي فهي غير معلومة لنا»، المحصل ص ١٣٦.

(١١٥) ذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى أنها معلومة بحجة أننا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته فلا بد وأن تعلم ذاته وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار معلوماً ومجهولاً. المحصل ص ١٣٦.

(١١٦) هذا هو رأي عباد بن سليمان، مقالات جـ٢، ص ٢٨٣.

خالص لا يمكن الاجابة عليه إلا من خلال الواقع والذي أعطى الاجابة بالاستحالة . ومع ذلك تستحيل امكانية العلم « بالله » لأن « الله » لا يمكن أن يكون موضوعاً في قضية حَمْلية . « الله » طبقاً للتعريف لا يحده حد ، والحد لا بد له من جنس وفصل ، والله ليس له جنس ولا فصل ، وبالتالي استحال التعريف المنطقي[١١٧] . لا يوجد إلا العلم عن طريق الرسم أي التقريب والوصف الخارجي وهو أقل يقيناً من المعرفة عن طريق الحد . أما العلم الذي يقذفه « الله » تعالى في القلب فيتحول إلى علم ضروري وليس استدلالياً فإنه علم ذاتي خالص يحدث لفرد دون فرد . والعلم عن طريق الكشف والإلهام ليس من طرق العلم في أصول الدين التي أجمعت على النظر ، ويخضع لنقد العلوم الكشفية مثل الفردية وغياب مقياس للصدق . ولا يمكن الحديث عن ذات « الله » مساوية لسائر الذوات أو مخالفة لها لأنه لا يمكن معرفتها أصلاً حتى يمكن الاجابة على السؤال[١١٨] . وكل ما لدينا من أحوال أو صفات أو معانٍ فكلها تقريبية مشتركة . ولا يمكن

(١١٧) هذا هو موقف الفلاسفة الذي يلخصه الايجي كالآتي «لأن المعقول اما بالبديهة واما بالنظر، والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة، واما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها كما مر، فلا يمكن العلم بها»، المواقف ص ٣١١؛ ومع الفلاسفة بعض الأشاعرة كالغزالي وإمام الحرمين. ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو. وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع دائماً، شرح الجرجاني ص ٣١١؛ ويقول البيضاوي «في معرفة ذاته، مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تعني معرفته ذاته لأنه غير متصور بالبداهة، ولا قابل التحديد لانتفاء التركيب فيه. ولذلك لما سئل موسى أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب إلى الجنون فذكر صفات أبين وقال «إن كنتم تعقلون». والرسم لا يفيد الحقيقة. وخالفهم المتكلمون، ومنعوا الحصر، والزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وعندهم هو معلوم»، طوالع الأنوار ص ١٥٥؛ وقد أمسك هشام ابن سالم ومحمد بن النعمان (شيطان الطاق) عن الكلام في الله. ورويا عنه يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله ﴿ وان الى ربك المنتهى﴾ قال: اذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا عن القول والتفكر فيه حتى ماتا. الملل جـ٢ ، ص ١٣٨.

(١١٨) ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافاً لأبي هاشم فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة هي الحية والعالمية والموجودية والقادرية. . . أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية في الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التي تفرد بها أبو هاشم باثباتها لله دون غيره هي صفة الإلهية. التلخيص ص ١١١ - ١١٢؛ المحصل ص ١١٠ - ١١١.

الحديث عن ماهية الله معراة عن الوجود أو عن الوجود معرى عن الصفات . فالقول بأن ماهية الله غير مركبة لأن التركيب يعني افتقارها إلى أجزائها وبالتالي تكون ممكنة أيضاً . وهو قول تشبيهي يقوم على أن الكل أفضل من الجزء ، وأن الجزء يقوم بالكل . والماهية المعراة عن الوجود والعدم لا يُعقل امكانها . لا يوصف « الله » بالماهية لأنها تعني المجانسة للأشياء ولأنها توجب المجانسات بفصول مقدمة فيلزم التركيب . أما السؤال عن الحقيقة دون وصف فإن أقصى ما يمكن معرفته هو بيان حدود اللغة وأن الجنس هو الجنس اللغوي لا المنطقي أي بيان أنه لا يمكن وصف ذات الله بشيء ذاتي إنما كل شيء تقريب ومشاركة(١١٩) . ولا يمكن أن تكون ماهية الله عين وجوده كما هو الحال عند الفلاسفة فالوجود ليس الماهية ، ولا يمكن وصفه بأنه متقيد بأنه غير عارض للماهية « فالله » هو الوجود والمطلق(١٢٠) . كما أن ذلك يتنافى مع قول الفلاسفة عامة بأن حقيقته غير معلومة للخلق . كما أن التعريف سلبي لأنه يقوم على غير التقيد أو على القيد السلبي ، ولا يمكن تعريف الشيء سلباً فحسب ، فذلك جمع بين المعرفة والجهل في آن واحد . وفي هذه الحالة لا يفترق عن باقي الوجود المجرد من الماهية . ولا يمكن تصوره بالبداهة ، ولا يمكن حده لأن الحد يقتضي التركيب و «الله» ليس مركباً . ولا يمكن معرفة الماهية إلا بذكر خواصها ، ولا يمكن حصر الخواص . وكل الخواص تقريب من الانسان وتقع فيها المشاركة . فإذا قَبِل الوجود كما تقول الفلاسفة فلا بد من معرفة صفاته ، وبالتالي يكون الأسلم موقف المتكلمين إذ لا يمكن معرفة شيء من وجوده فالوجود أيضاً اشتراك . لذلك فضل المعتزلة القول بأن « الله » لا ماهية له . إذ لا تخلو الماهية من أن تكون هي الله أو تكون غيره. فإن كانت غيره والماهية لم تزل فلم يزل مع « الله » غيره وهذا شرك . وإن كانت هو هي وكنا لا نعلمها فنحن لا نعلم « الله » والجهل كفر . ولو كانت له ماهية لكانت له كيفية وهذا

---

(١١٩) المحصل ص ١١١ - ١١٢ ؛ التلخيص ص ١١٢ ؛ النسفية ص ٦٣ ؛ التفتازاني ص ٦٣ - ٦٤ ؛ الخيالي ص ٦٣ - ٦٤ .

(١٢٠) ذهب ابن سينا إلى أنه لا حقيقة لله إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية ، معالم أصول الدين ص ٣٦ - ٣٨ ؛ المحصل ص ١١٠ - ١١١ ؛ التلخيص ص ١١١ - ١١٢ .

تشبيه[١٢١] . ويفضل الفقهاء القول بأن لله ماهية هي أنيته نفسها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو الباري إلا ما أجاب به موسى فرعون . الجواب ليس لدينا ولا عند « الله » . ومع ذلك فمن أبطل الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء . ولكن أولى مراتب الاثبات الانية ، اثبات وجود الشيء فقط . وفي غير الله اختلفت الانية عن الماهية لاختلاف الاعراض في المسؤول عنه . ونحن لا نعلم عنه إلا ما أخبر به هو عن نفسه[١٢٢] . والحقيقة أن القول بأن له ماهية هي انيته تحصيل حاصل فالماهية هي الانية والمطلوب معرفة ما الانية . ولا يمكن أن تكون هي الماهية والا وقعنا في الدور . ولا يمكن القول بأن « الله » قد وصف نفسه بهذه الصفات في كلامه ، في الوحي ، وأن الانسان إنما يصف الله بصفات وصف « الله » نفسه بها وبالتالي تستحيل وقوع الشركة وذلك لأن كلام « الله » عن نفسه تختلف عن كلام الانسان عن « الله » مستعملاً كلامه عن نفسه. « الله » من حقه الحديث عن نفسه ولكن الانسان ليس من حقه الحديث عن الله حتى ولو استعمل حديث « الله » عن نفسه وإلا أخذ الانسان موقف « الله » . وفي هذا تجاوز لموقف الانسان وزحزحة « الله » عن موقعه . كما أن كلام « الله » عن نفسه واصفاً إياها إنما هو خطاب للانسان ، بصفات انسانية على وجه التقريب ، وبلغة إنسانية . لقد استعمل « الله » أيضاً التقريب للافهام وبالتالي كان الوحي لغة إنسانية يتحدث بها « الله » لتفهيم الانسان . فالشركة واقعة من داخل الوحي بغرض الإفهام والتقريب إلى الذهن ،

(١٢١) أجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهية وأن لله ماهية لا يعلمها العباد، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٥ ، ص ٢٥٦ ؛ فصل في إبطال ما ذهب إليه ضرار من إثبات ماهية لا يعلمها إلا الله المحيط ص ١٥٨ ـ ١٦٠ ؛ والعجيب أن الخياط يدافع عن المعتزلة في إنكار الماهية . وينسب ذلك القول إلى تشنيع ابن الراوندي الذي يروي دفاعاً عن قول ثمامة بالماهية أن القول بها كفر عند المعتزلة ، الخياط ص ١٨٧ ؛ ويروي ابن الراوندي أن ضراراً وحفصاً يقولان بالماهية وكذلك ثمامة وحسين النجار وسفيان بن سختان وبرغوث في حين ينكر الخياط كون ضرار وحفص من المعتزلة لأنهما مشبهان يقولان بالماهية ، وينكر قول ثمامة بالماهية ، الانتصار ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

(١٢٢) هذا هو قول ابن حزم عندما يساوي بين الأنية والماهية ، ويقول إنا لا نعلم إلا ما علمه الله وهي أسماء الله الحسنى لقوله «ولا يحيطون به علماً» حتى إذا علمنا الله فإننا لا نحيط به علماً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ .

وما كان « الله » ليتحدث عن نفسه مباشرة كاشفاً نفسه حتى يراها الانسان مباشرة ودون لغة[١٢٣] . وما دام الانسان قد أعاد قراءة حديث « الله » عن نفسه واصفاً إياها فإنه لا يوجد ضامن أنه يفهم هذا الوصف تماماً كما قصده « الله » . إذ يخضع استعماله لوصف الله لنفسه في الوحي لقواعد التفسير وأصول التأويل . وعادة ما يستعمله الانسان لحسابه الخاص ، بتجاربه وفهمه ومعانيه . ولا يوجد أي ضمان للتوحيد بين هذا الفهم وقصد « الله » . إن الغاية من حديث « الله » في الوحي ليس وصف ذات « الله » بل سعادة الانسان ورفاهيته في هذه الدنيا ، فإن قصد « الله » هو الانسان ، وبالتالي يكون حديث الانسان عن « الله » ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً إنما هو قلب لقصد « الله » من الوحي ، وتغيير لهذا القصد من الانسان إلى « الله » ، فإذا كان « الله » لم يأخذ ذاته موضوعاً للحديث فكيف يأخذ الانسان « الله » موضوعاً لكلامه؟ إن وصف «الله» نفسه ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً إنما القصد منه إظهار البعد المبدئي المثالي في شعور الانسان . فذات « الله » إنما هو الوعي الخالص ، وصفاته إنما هي مجموعة المبادىء التي تنظمها الذات في اطار معرفي خالص . والأفعال إنما هي تحقق هذا الوعي المبدئي في التاريخ . وبالتالي لا تشير الذات والصفات والأفعال إلى كائن مشخص يعرف كل شيء ، وقادر على كل شيء بل تشير إلى هذا البعد النظري والعملي في الشعور الانساني .

وفي الحركات الاصلاحية الحديثة بدأت الدعوة إلى العود إلى الأشياء من جديد ، والتأمل في الآثار والآيات في العالم وليس في كنه الذات[١٢٤] . ولكن ليس

---

(١٢٣) وهذا ما طلبه اليهود ونفاه الله . أنظر في آخر هذا الفصل موضوع الرؤية .

(١٢٤) يُستعمل حديث «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» وتضيف «رسالة التوحيد» «ثم إن الله لم يجعل للانسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات وإنما حاجة إلى معرفة العوارض والخواص». والمهم هو اتجاه العقل نحوها وذلك عن طريق «النظر إلى الخلق يهدي بالضرورة إلى المنافع الدنيوية. وأما الفكر في ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشري لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب في ذاتها وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة عبث لأنه سعي إلى ما لا يدرك ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد ولأنه تحديد ما لا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره». رسالة التوحيد ص ٤٨ ـ ٥١ .

السبب في ذلك قصور العقول عن معرفة كنه الأشياء بل العود إلى العالم واكتشاف قوانينه والقضاء على الاغتراب ، وتحويل النظرة إلى خارج العالم دون تشخيص للحقائق . فالحديث عن « الله » يبرز عندما يتوقف الحديث عن العالم ، وتشخيص الحقائق يبدأ عندما يعجز الانسان بعقله عن فهم معانيها المستقلة وبارادته على تغييرها وتنظيمها وتوجيهها والسيطرة عليها . السؤال عن ماهية « الله » إذن يدل على وعي مغترب في العالم وهو الوعي المزيف في حين أن العود إلى العالم يكشف عن الوعي بالعالم ، وهو الوعي الصحيح . إنه لا يلغي انكار الماهية كما تفعل المعتزلة أو تحريم النظر في ذات « الله » كما يفعل الفقهاء بل لا بد من بيان سبب هذا الانكار وعلة هذا التحريم. ومتى يظهر السؤال عن ذات « الله » وفي أي ظروف اجتماعية وسياسية يتم مثل هذا التساؤل النظري الخالص ، خاصة وأن لفظ « ذات » في الوحي يشير إلى مضمون الوعي كما يعبر عن الاتجاه والحركة في المجتمع أو عن لب الأشياء وجوهرها الحسي بعيداً كل البعد عن السؤال النظري لوعي مغترب[١٢٥] .

(١٢٥) لفظ «الذات» لغوياً هو أحد أسماء الخمسة الذي يدل على العلاقة بين شيئين في صيغة المؤنث المفرد. وقد استعمل في القرآن مفرداً مذكراً مرفوعاً « ذو » ٣٥ مرة ، ومنصوباً « ذا » ١٦ مرة، ومجروراً « ذي » ٢٤ مرة، ومثنى مذكراً مرفوعاً مرتين « ذوا »، ومنصوباً مرة «ذوىْ » وجمع مذكر منصوباً مرة « ذوي » . اما «ذات» فهي مذكورة ٣٠ مرة في المؤنث المفرد، ومرتين في صيغة المثنى مرة مرفوعاً «ذواتا» ومرة مجروراً « ذواتيْ». وهي تشير في استعمالاتها إلى مضمون الشعور ١٢ مرة في صيغة ﴿ إن الله عليم بذات الصدور ﴾ (٣: ١١٩)، (٥:٧)، (٣١:٢٣)، أو ﴿ والله عليم بذات الصدور ﴾ (٣:١٥٤)، (٦٤:٤)، أو ﴿ انه عليم بذات الصدور ﴾ (٨:٤٣)، (١١:٥)، (٣٥:٣٨)، (٣٩:٧)، (٤٢:٢٤)، (٦٧:١٣) أو ﴿ وهو عليم بذات الصدور ﴾ (٦٤:٤). والاستعمال الثاني الأكثر شيوعاً وصف لصفات الأشياء ١٢ مرة مثل السماء والأرض، والجنة والنار، والربوة والحدائق والنخل والافنان مثل ﴿ والسماء ذات الحُبُك ﴾ (٥١:٧)، ﴿ والسماء ذات البروج ﴾ (٨٥:١) ، ﴿ والسماء ذات الرجع ﴾ (٨٦:١١) أو الأرض ﴿ والأرض ذات الصدع ﴾ (٨٦:١٢) ، أو الجنة ﴿ وبدلناهم بجنّتيهم ذواتي أكل خمط ﴾ (٣٤:١٦)، أو النار ﴿ سيصلى ناراً ذات لهب ﴾ (١١١:٣) ، ﴿ النار ذات الوقود ﴾ (٨٥:٥)، أو الربوة ﴿ وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين ﴾ (٢٣ : ٥٠) أو الحدائق ﴿ فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ﴾ (٢٧ : ٦٠)، أو النخل ﴿ والنخل ذات الأكمام ﴾ (٥٥ : ١١)، أو الافنان ﴿ ذواتا افنان ﴾ (٥٥ :٤٨)، وهي كلها تشير إلى صفات الأشياء الحسية. وقد ينتقل الوصف إلى =

ثانياً : أوصاف الذات وصفاتها :

وبعد اثبات الذات يبدأ وصفها فيرتبط بسؤال امكانية العلم بالذات سؤال آخر وهو أخص وصف تتميز به الذات وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها إذا ما تم حصر الصفات؟ فعلى فرض امكانية العلم بالذات عن طريق آثارها التي تدل عليها فهل يمكن ابتداء من هذه الآثار وصف الذات في نفسها أو في غيرها أو في أفعالها؟ وهنا يظهر موضوع الصفات الذي أصبح لب التوحيد . ثم تمايزت الصفات عن الأوصاف بعد حصرها وتصنيفها إلى نفسية ومعنوية ، سلبية وثبوتية . وعلى الرغم من أنها كلها تقريبات انسانية وتشبيهات وقياس للغائب على الشاهد ، ماذا تعني صفة؟ هل الصفة شيء؟ هنا يظهر الحس من جديد ويفرض نفسه على التنزيه . فإذا كان التنزيه قد استطاع أن يتخلى عن كل مظهر من مظاهر التشخيص حتى ولو كان ذاتاً أو فرداً أو غيراً فإنه يضعف أمام الحس الذي يجعل الصفة شيئاً (١٢٦) . أما إذا اجتمعت الصفات فقد لا تكون بالضرورة أشياء لأن المجموع يعطي كلا جديداً يستطيع أن يتجاوز الشيء الذي وصف الصفة المفردة بصفته ، وهي عملية شعورية ثانية يكون بها الكل أقوى من الجزء ولا يمكن أن تكون الصفة إلا شيئاً ما دامت تصف ذاتاً موجودة . فالشيء موجود والموجود شيء . ولما كان وصف الصفة بالشيء يوحي بالشيئية المرفوضة في التجسيم فهل

صفات الأفعال للأفراد والمجتمعات ثلاث مرات مثل الحمل في ﴿ وتضع كل ذات حمل حملها ﴾ (٢٢ : ٢)، أو الشوكة في ﴿ وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ﴾ (٨ : ٧) ، أو البنيان والعمران﴿ إرمَ ذات العماد ﴾ (٨٩ : ٧). والاستعمال الثالث يشير إلى الحركة والاتجاه في المكان أربع مرات مثل اليمين والشمال في ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال﴾ (١٨ : ١٧)؛ ﴿ونقلِّبهم ذات اليمين وذات الشمال﴾ (١٨ : ١٨)؛ ويشير استعمال واحد إلى العلاقات الاجتماعية مثل ﴿ وأصلحوا ذات بينكم ﴾ (٨ : ١)، والغريب أن الفقهاء وفي مقدمتهم ابن حزم لم يقوموا بهذا التحليل للفظ كما فعلوا في الصفة للتحقق من شرعيته .

(١٢٦) يرى سليمان بن جرير وكذلك الزيدية أن العلم شيء والقدرة شيء والحياة شيء ولكنه لا يقول إن صفاته أشياء في حين يقول أصحاب الصفات بأن الصفات أشياء وبأن الباري شيء بصفاته مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ٢٣١ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٣ .

تكون الصفة معنى؟ المعنى أقرب التصورات إلى التنزيه لأن الشيء يوحي بالجسمية فالأجسام وحدها هي الأشياء في حين أن المعنى مشخص بل دلالة خاصة[١٢٧] . ولما كان المعنى مجرداً ذاتياً والذات حسية موضوعية لم يوف المعنى كل حق الصفة . فإذا لم تكن الصفة شيئاً أو معنى فهل هي اسم؟ وماذا يعني اسم؟ الاسم هو اختيار انساني للفظ من اللغة العادية للتعبير به عن مضمون شعوري أو للاشارة به إلى شيء موجود في الواقع إذا تم الاتفاق على ربط هذا الاسم بهذا المسمى . وعلى هذا النحو يكون التوحيد بين الأسماء والصفات انتقال من اللغة إلى الشيء بلا برهان أو من الذات إلى الموضوع دون اتفاق مسبق على تطابق هذه الأسماء مع تلك المسميات[١٢٨] . فليس كل عالم عالماً بالضرورة لمجرد تسميته باسم عالم ، وكل قادر لا يكون قادراً بالضرورة من مجرد تسميته قادراً . هذه المعاني الثلاث لكلمة صفة إنما تكشف عن صعوبة وصف الذات التي لا يمكن العلم به ، وماذا يعني وصفها بصفات تقريبية؟ هل هذه الصفات تدل على أشياء بالفعل أم تشير إلى مجرد معاني ذهنية لا توجد في الأعيان أم هي مجرد أسماء والفاظ من اللغة للتعبير بها عن مضمون شعوري وموقف انساني خالص في ظرف اجتماعي وسياسي معين كنوع من الابداع الشعري أو الفكرى؟

١ ــ **تداخل الأوصاف والصفات** : ويميز القدماء بين الوصف والصفة . فالوصف للذات والصفة لآثارها ومتعلقاتها ، الوصف لا لمعنى في حين أن الصفة لمعنى، الوصف للوجود والصفة نفي أو إثبات. الوصف للنفس والصفة للمعنى، ومع ذلك يصعب التمييز بين أوصاف الذات وصفاتها. بعض الأوصاف تدخل في الصفات ، وبعض الصفات تدخل في الأوصاف ، فيتداخلان معاً مثل تداخل دليل الوجود (وصف الوجود) وانتفاء الجسمية (وصف القيام بالنفس) مع

(١٢٧) يرى الجبائي أن مجرد معنى الصفة إثبات للذات، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٥ .

(١٢٨) هذا هو موقف اصحاب الحديث وأهل السنة في القول بان أسماءه هو هو، مقالات جـ١ ، ص ١٣ ، ص ٣٢٠؛ وهو أيضاً موقف عبد الله بن كلاب في التوحيد بين الأسماء والصفات، مقالات جـ١ ، ص ٢٣٢ .

الصفات المعنوية السبعة[129] . وقد تتداخل بعض أوصاف الذات في مضمون الايمان مع صفاتها (الواحد ، الموجود ، الأول ، القديم) دون فصل بين أوصاف الذات وصفاتها ، والتعرض لمسائل المشابهة والمماثلة والجهة دون التعبير عنها بمقولاتها الخاصة وهي المخالفة للحوادث والقيام بالنفس بل الاكتفاء بالحديث عن الاستواء وسائر الصفات الحسية المتنازع عليها[130] . وقد تُذكر أوصاف الذات مختلطة بالصفات دون وعي تصوري بالتمييز بينها (قديم ، موجود ، واحد ، شيء ، نفس) ورفض التشبيه (النور ، اليد ، الساق ، الاصبع ، المجيء ، الذهاب ، النزول ، الجسم ، الاستواء على العرش ، المكان ، الرؤية) وعدم استقرار احصاء الصفات بعد وادخال المتفق عليها (ست أوصاف للذات وسبع لصفاتها) مع المتنازع عليها[131] . وقد تدخل أوصاف الذات كجزء من اعلان النوايا والتعبير عن بناء الشعور الايماني وكأنها جزء من العقائد دون أية قسمة نظرية إلى أوصاف وصفات ودون أي بناء نظري للذات وتعتمد هذه العواطف الايمانية على الشواهد النقلية والآيات القرآنية[132] . وفي شرح أصل التوحيد ، تذكر بعض أوصاف الذات دون ذكر لها مثل الوحدانية ، والتنزيه ، وانكار الرؤية والقدم ودون احصاء لها أو للصفات دون بناء عقلي محكم حتى عند النزعات العقلية[133] . وقد لا تذكر المسألة كلية ، مسألة الذات والصفات ولكن تذكر النظريات العامة مثل التوحيد ، ويذكر فيه وصف الواحد ، وابطال التشبيه ، ورفض جميع صوره كاثبات الصور والجهة وجعل « الله » محلاً للحوادث ، والحديث عن الجهة والقيام بالنفس والدخول والخروج[134] . وقد تأتي الأوصاف

---

(١٢٩) اللمع ص ١٧ ـ ٣١؛ الابانة ص ٣١ ـ ٣٩.

(١٣٠) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ـ ٢٥؛ بحر الكلام ص ٢ ـ ٣.

(١٣١) بحر الكلام ص ١٧ ـ ١٩.

(١٣٢) بحر الكلام ص ٢ ـ ١٣؛ وذلك مثل ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ ففيها إثبات الوجود والوحدانية ضدّ المشبِّهَة والمجسّمة. ويتضح ذلك عادة في «البسملات ».

(١٣٣) الانتصار ص ٥ ـ ١١.

(١٣٤) نهاية الاقدام ص ٩٠ ـ ١٠٢ ، ص ١٠٩ ـ ١٢٢.

والصفات في صيغة مسائل ، فتظهر أوصاف الذات دون تمييز بينها وبين الصفات . وتظهر دون احصاء (اثني عشر) ، ولا يُراعى الترتيب . فيأتي الوجود بعد القدم والبقاء . وتضاف أوصاف مثل اضافة الشيء إلى الوجود ، ويفصل بين الحلول والاتحاد ، الأول ضد النصارى والثاني ضد الصوفية. ويُعاد القدم للذات وللصفات (ضد الكرامية) . ثم تظهر نفس الصفات الحسية (الألوان والروائح والطعوم) والانفعالية (اللذة والألم) مما يكشف عن عنصر التشبيه الوجداني(١٣٥) . ويتم المزج بين أوصاف الذات وصفاتها عند المتقدمين والمتأخرين على حد سواء(١٣٦) . ففي مصنفات العقائد المتأخرة يخلط بين أوصاف الذات وصفاتها ، ولا يتم حصرها أو احصاؤها ، ومع ذلك يمكن التمييز بينها . فتتداخل أوصاف الواحد والقديم مع الصفات المعنوية السبع على أنها صفات أفعال ثم تتلوها صفات السلوب دون احصاء أو عد مع أنها تبلغ الأربع عشرة صفة ، تتلوها الصفات السبع من جديد ، ثم يأتي جواز الرؤية في النهاية(١٣٧) . وقد تُذكر الصفات بلا احصاء أو تقنين وأهمها القدم والوجود والكمال تتخللها الصفات المعنوية السبعة ثم تأتي أوصاف السلب وتنزيه الذات من النقائص كالشبه والمثل والشريك والظهير والحلول والحدوث والاتحاد والجوهر والعرض والجسم والحيز والجهة والحركة والانتقال. وتنتفي عنه أيضاً مضادات الصفات المعنوية السبعة كالجهل والكذب ثم تأتي الرؤية في النهاية. وبعد الأفعال تظهر أوصاف الذات من جديد على أنها واحدة . فالذات غير متبعض ولا متجزأ ، ولا حد له ، ولا نهاية له من أجل التركيز على وحدة الذات مع أوصافها وصفاتها(١٣٨) . كل ذلك يدل على أمرين : الأول أن التمايز بين الأوصاف والصفات إنما نشأ متأخراً . أما في البداية فقد كانت كلها محاولات لوصف الذات . ثانياً أن التمييز بين أنواعها وتصنيفها ثم عدها واحصاءها لم يستقر إلا متأخراً مما يدل على أن البداية كانت مجرد محاولات

---

(١٣٥) المسائل ص ٣٤٢ ـ ٣٦٠.

(١٣٦) النظامية ص ١٦ ـ ١٢٩، الغيث ص ٣.

(١٣٧) النسفية ص ٥٢ ـ ٦٨، ص ٩١ ـ ٩٤.

(١٣٨) العضدية جـ١ ، ص ٢٢٦ ـ ١٣٠١، جـ٢ ، ص ٢ ـ ١٨١، ص ٢١٧ ـ ٢٢٢.

واجتهادات صرفة قبل أن يظهر البناء العقلي المحكم نتيجة للتطور ولتعدد الاجتهادات .

٢ ــ **تبادل الصدارة بين الأوصاف والصفات** : ويصعب أيضاً ايجاد علاقة متوازنة بين الأوصاف والصفات . فأحياناً تكون الصدارة للأوصاف على الصفات فتكون الأوصاف هي الغالبة ، وأحياناً أخرى تكون الصدارة للصفات على الأوصاف فتكون الصفات هي الغالبة. ففي صدارة الأوصاف على الصفات تبدو الأوصاف أهم من الصفات بكثير خاصة في مضادات الأوصاف من تشبيه وتجسيم وثنوية ، وكأن الصفات مشكلة تاليةٌ للأوصاف وذلك لنقص النظريات المعارضة فيها(١٣٩) . ولأول مرة تذكر أوصاف الذات في معرض نفي التأليه والتجسيم والتشبيه دون ذكر براهين ايجابية عليها إلا من نهايات دليل الحدوث في أن الحوادث لا بد لها من محدث أو أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء وذلك في باب « معرفة الصانع ومعرفة نعوته الذاتية » . فسميت أوصاف الذات النعوت الذاتية في مقابل الصفات المعنوية السبعة وهي الصفات القائمة بالإله . وتظهر أوصاف الذات بلا احصاء أو ترتيب (القدم ، الوجود ، القيام بالنفس ، الوحدانية ، المخالفة للحوادث) . لا يوجد عدد محدد لأوصاف الذات ولكنها تتداخل مع صفاتها . فالبقاء مثلاً يدخل مع الصفات المعنوية مع بقاء الصفات ، ويشك في صفة القدم(١٤٠) . وقد يتركز الموضوع كله في تنزيه الله عن الجسمية بعد مقدمات ثلاث لاثبات الوجود ونفي الجسمية عنه ، ويدخل فيها نفي الحيِّز والجهة ، وفي تأويل المتشابهات لنفي الجسمية . وفي تقرير مذهب السلف أيضاً تنفى الجسمية والتشبيه ، ويدخل في ذلك نفي صفات اليد والعين. . . الخ. أو الانفعالات كالفرح والحياء. . . الخ. ولا تظهر من أوصاف الذات إلا النفس على معنى

---

(١٣٩) هذا هو موقف الباقلاني في «التمهيد» إذ لا تتعدى الصفات ص ٤٧ ـ ٤٨، ص ١٥٢ ـ ١٦٠ في حين أن الأوصاف تشمل ص ٤٦ (في أن صانع العالم واحد)، ص ٥٢ ـ ٩٦ (في رفض الثنائية وجوهر النصارى والاتحاد) ، ص ١٤٨ ـ ١٥٢ (في التجسيم) .

(١٤٠) هذا هو موقف البغدادي في «أصول الدين» ص ٦٨ ـ ٨٨، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .

التشبيه[١٤١] . وفي معرض رفض النظريات والتصورات المخالفة تظهر أوصاف الذات بطريق الضد . فبنفي التشبيه يذكر استحالة كونه جسماً ، وتقدسه عن الجهات والمحاذيات ، واستحالة كونه عرضاً ، واستحالة كونه جوهراً ، وتأويل آيات التشبيه والتجسيم ، واثبات الواحد ، واثبات القديم مع القدرة والعلم والحياة[١٤٢] . ويزداد ذكر أوصاف الذات في المؤلفات المتأخرة بعد القرن الخامس وكأن مشكلة الصفات هي التي عمت التوحيد في القرون الأولى رداً للتشبيه والتجسيم فلما انتصر التنزيه ظهرت أوصاف الذات . وقد تذكر أوصاف الذات ، القدم بعد تقسيم العالم إلى محدث وقديم ثم الوجود ثم الواحد ، وأنه شيء ، وأنه نفس ، وأن له يد وأصابع وساق ، ولا يجوز وصفه بالمجيء أو النزول . ويذكر الاستواء ونفي المكان واثبات الرؤية ، ويذكر كل ذلك دون بناء نظري أو تصوري[١٤٣] . وفي بعض الموسوعات المتأخرة لا تظهر مسألة الصفات على الاطلاق في حين تظهر الأوصاف . ولا تظهر إلا بعض المسائل النظرية من مقدمات الصفات كالصفة والموصوف والعلة والمعلول والوحدة والكثرة مما يوحي بأننا ما زلنا بصدد الأمور الاعتبارية ، في عالم الأذهان ولم نخرج بعد إلى عالم الأعيان[١٤٤] . وقد لا تظهر الصفات إلا مرة واحدة عرضاً في نطاق ذكر صفات التشبيه إلا القرآن[١٤٥] .

وفي صدارة الصفات على الأوصاف تذكر صفات الذات قبل أوصافها مما يدل على تراجع أهمية الأوصاف وتصدر الصفات . وتغلب صفة الوحدانية على

---

(١٤١) هذا هو موقف الرازي في «أساس التقديس»، ص ٣ - ٧٤ .

(١٤٢) الشامل ص ٢٨٧ - ٣٤٢ ؛ الارشاد ص ٣٤٥ - ٦٢٥ .

(١٤٣) بحر الكلام ص ١٧ - ٢٩ .

(١٤٤) يقول الهروي الحفيد «ذكروا الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فأوّله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية أقول: هذا التوجيه لا يلائم الأشاعرة من أن الصفة منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما هو لا عين ولا غير كالعلم» الدر النضيد ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(١٤٥) يقول أبو المعين النسفي «واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه كالسمع والبصر والعلم والقدرة والارادة والكلام»، بحر الكلام ص ١٩ ، ص ٢٩ - ٣٤ .

غيرها في باب مستقل وتكون أول الأوصاف . ثم يأتي ابطال التشبيه تحت أحكام العقل الثلاثة ، وفي ابطال التشبيه تدخل المخالفة للحوادث(١٤٦) . وعندما تتصدر مباحث التوحيد أدلة اثبات الصانع تأتي صفة الوحدانية وأدلتها ثم تأتي الصفات السبع دون احصاء تتلوها أوصاف الذات دون احصاء كذلك . تتصدر الصفات على الأوصاف ، وتأتي الأوصاف بطريق انشائي تعبر عن الكمال دون بناء نظري أو تصور محكم مثل الكمال وتنزهه عن النقص ، وعدم كونه جسماً وجوهراً وعرضاً وفي مكان وفي جهة ، وعدم اتصافه بالكيفيات المحسوسة ، وتنزهه عن الاتحاد والحلول ، وتنزهه عن الزمان وعن الحدوث وعن الأولية والآخرية . ويُذكر البقاء والقدم من الصفات المختلف فيها مع التكوين وتنتهي بالرؤية . وعلى هذا النحو سارت الدراسات الثانوية للمعاصرين فجاءت أوصاف الذات بعد صفاتها ، وغلب عليها التقسيم حسب الفرق أو الأشخاص وليس حسب الموضوعات(١٤٧) . وفي المصنفات الاعتزالية تتصدر الصفات الأوصاف دون احصاء لها . تشرح الأوصاف وتُحلل دون عد وذلك يدخل في علوم التوحيد . يظهر الوجود مع الصفات الخمس (إذ أن الكلام والارادة داخلان في العدل) . وفي الأضداد يُذكر العدم وهو ما يستحيل عليه . ويُذكر الواحد في فصل مستقل ويُرد فيه على النصارى . كما تُذكر صفات السلوب التي يجب نفيها عن الإله مثل نفي الحاجة والجسمية والعرض والرؤية . ويُذكر البقاء مع القدم دون أن يكون صفة خاصة(١٤٨). وقد لا تُذكر أوصاف الذات لاعتراضات على وصف الوصف والنعت والصفة ولكن يُنفى التشبيه والجسمية والحركة والمكان والجوهر والعرض ،

---

(١٤٦) غاية المرام ص ٢٥ - ٢٠٠؛ ويتحدث الآمدي عن القانون الثاني «في اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب إلى نفيها» ص ٢٧ - ١٣٣.

(١٤٧) التحقيق التام ص ٤٨ - ١٠٦.

(١٤٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ - ١٣٠؛ ومع أن الأجزاء الثلاثة الأولى لكتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار مفقودة، وهي عن الذات والصفات إلا أن الجزء الرابع عن نفي الرؤية، والخامس عن الوحدانية . وهو بالقياس إلى «شرح الأصول الخمسة» وإلى «المحيط بالتكليف» يكشف أيضاً عن الموقف الاعتزالي وهو صدارة الصفات على الأوصاف دون احصاء للأوصاف، المغني جـ ٤ ، رؤية الباري.

ويوضح معاني المكان والاستواء ، ونفي الأسماء والصفات غير التوقيفية كالقديم ، والتوحيد بين النفس والذات على أنهما الأمر والخبر ، واثبات الماهية على أنها أنية ، واعادة تأويل الوجه واليد والعين والجنب والقدم والاصبع والنزول والرؤية ، واثبات الواحد اثباتاً انشائياً لا تصورياً(١٤٩) . والسؤال الآن : هل تكشف الاعتراضات على اللغة والمصطلحات والألفاظ عن اعتراضات جوهرية على تصورات التوحيد ووصف الذات على هذا النحو وعلى امكانية العلم بها؟ هل اللغة موضوعة يمكن تغييرها؟ هل هي تقريبية ظنية لا تلغي المسافة بينها وبين المعاني والمدلولات؟ .

٣ ــ **تصنيف الأوصاف والصفات** : ويبدو أن التمييز بين الأوصاف والصفات انما كان في حد ذاته بداية لتصنيفها جميعاً . فالأوصاف ليست لمعاني في حين أن الصفات لمعاني وكأن الوصف هو الشيء والصفات هي مظاهره ، أو أن الوصف هو الجوهر والصفات هي الأعراض ، علاقة حامل بمحمول. والسؤال الآن : كيف يتخلى علم أصول الدين بعد تأسيسه لنظرية العلم التي تقوم على وجوب النظر وأوائل العقول عن المعنى ويجعل الأوصاف موضوعة لا لمعنى؟ .

ثم انتقل التصنيف إلى صفات نفسية وصفات معنوية الأولى أوصاف والثانية صفات ، وهي أولى المحاولات المستقرة لتصنيف الصفات . الصفات النفسية هي أوصاف الذات في نفسها بينما الصفات المعنوية هي صفات الذات في علاقاتها بالغير . الأولى صفات لازمة للنفس دون تعليل بعلل قائمة فيها في حين أن الثانية أحكام ثابتة للذات المعلل بعلل قائمة بها(١٥٠) . وكلاهما يجب « لله » ، الأولى مثل عدم التحيز ، والثانية مثل العلم . وتسمى الصفات النفسية أحياناً الصفات

(١٤٩) الفصل جـ٢ ، ص ١١٠ ـ ١٤٤ .

(١٥٠) يشرح امام الحرمين هذا التمييز قائلاً «القول فيما يجب لله من الصفات . اعلم أن صفات سبحانه منها نفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس، كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف . والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف»، الارشاد ص ٣٠؛

الوجودية أي المتعلقة بوجود الذات . وقد كان[١٥١] اثبات الصفات المعنوية خطوة متوسطة بين الذات الخالية من الصفات واثبات صفات التشبيه ، وتسمى الصفات القائمة بالإله في مقابل أوصاف الصانع في ذاته[١٥٢] . والسؤال الآن : كيف يتم استبعاد مبحث العلة والمعلول من الصفات النفسية وتبقى غير معللة فيبطل التعليل؟ يبدو أن علم أصول الدين يبدأ في التنازل عن بعض مقدماته النظرية سواء في نظرية العلم أم في نظرية الوجود ، تاركاً الاحكام النظرية الى سيادة الايمان التقليدي .

ثم يتحول التصنيف لأول مرة في القرن السادس إلى صفات سلبية وصفات ثبوتية. السلبية هي أوصاف الذات الست،والثبوتية هي صفاتها السبع. الصفات السلبية تنفي التشبيه والتجسيم،والصفات الثبوتية تثبت التنزيه. وقد يتم ضم التصنيفين السابقين معاً وتسمى الصفة الأولى وهي الوجود نفسية والصفات الخمس الأخرى سلبية مما يدل على أن الوجود تجربة نفسية وأن الصفات الخمس الأخرى تتحدد سلباً وليس فقط المخالفة للحوادث ، فالقدم ضد الحدوث ، والبقاء ضد الفناء ، والقيام بالنفس ضد ليس في محل ، والوحدانية ضد الشرك والتعدد. بل ان الصفة النفسية الأولى وهي صفة الوجود هي أيضاً نفي للضد وهو العدم[١٥٣] . وعلى هذا النحو يمكن الانتهاء إلى أن أوصاف الذات الست كلها سلبية وأنه لا توجد أية صفة ثبوتية يمكن وصف الذات بها . وبالتالي لا يمكن الحديث عن « الله » إلا سلباً[١٥٤] . ويكون النفي أساس الاثبات ليس فقط على مستوى الألفاظ والقضايا أي على مستوى اللغة والخطاب ولكن أيضاً

---

(١٥١) القاعدة الثانية، في إثبات الصفات النفسية، غاية المرام ص ٣٨ ـ ٥١؛ وتسمى أحياناً الصفات الوجودية، المواقف ص ٤٧٩.

(١٥٢) أصول الدين ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٥٣) السنوسية ص ٢ ـ ٣؛ أوصاف الذات هي الصفات السلبية وصفاتها هي الصفات الثبوتية المحصل ص ١١٦.

(١٥٤) قال بعض الأصحاب إنه لا بد من صفة وجودية إذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية المنفية، غاية المرام ص ١٣٤.

كموقف انساني وكتجربة بشرية تعبر عن وضع الانسان في العالم ووعيه به وفعله فيه نجاحاً أم فشلاً . وفي حقيقة الأمر إن هذه الصفات كلها بأنواعها الوجودية والثبوتية والسلبية النافية كلها تقريبية ، محاولات للذهن الانساني أن يصف ما لا يمكن العلم به وهو الذات . بل ان بعض الصفات السلبية تكشف الجانب الانساني الارادي الحسي الخالص مثل استحالة اللذة والألم والطعوم والروائح؟ كل هذه الأوصاف من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج[١٥٥] . تعبر عن مواقف وتجارب انسانية في نشأتها ثم توضع في ألفاظ اضافة أو نسبة تقوم على الأضداد في اللغة . كما أنها تكشف عن وضع نفسي اجتماعي للوعي بالذات وبالعالم يقوم على التعظيم والتبجيل للحق الضائع وللامام الغائب .

٤ ــ احصاء الصفات : وتطلق الصفات أحياناً بالتغليب على الصفات والأوصاف معاً . ولم يستقر احصاء الأوصاف والصفات في ست إلا في مرحلة اكتمال بناء العلم في القرنين السابع والثامن بل واستمر الخلاف في العد والاحصاء حتى العقائد المتأخرة التي انتظمت في أحكام العقل الثلاثة . فمع قسمة الصفات إلى نفسية ومعنوية ، الأولى للذات والثانية للصفات لم يظهر احصاء تام للأولى ولكن يذكر الوجود باستحالة العدم ، والقدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث (ويدخل فيها ما يستحيل اتصاف الله به في أنه ليس جسماً ، وعدم قبول الأعراض ، واستحالة كونه جوهراً) ، والوحدانية ، وهي خمس صفات . أما البقاء وهي الصفة السادسة كما ظهرت عند المتأخرين فتدخل ضمن الصفات المعنوية[١٥٦] . وقد تظهر الصفات السلبية بلا عد أو احصاء ست صفات : نفي التحيز ، والحلول ، والجهة ، وقيام الحوادث ، واستحالة اللذة والألم واستحالة الطعوم والروائح . وتأتي صفة البقاء بعد الصفات الثبوتية ، وتأتي صفة الرؤ ية في نهاية المطاف وبعدها صفة الواحدية فيكون المجموع

---

(١٥٥) «ان القدم والبقاء من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج»، التحقيق التام ص ٩٤ - ٩٥.

(١٥٦) الارشاد ص ٣٠ - ٦٠، ص ٧٨.

ثماني صفات[١٥٧] . ولم يبدأ الاحصاء إلا منذ القرن الخامس فتظهر الصفات على أنها عشرة ، خمس ايجابية : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والرؤية ، والوحدانية ، وخمس سلبية : ليس بجوهر ، ليس بجسم ، ليس بعرض ، ليس له جهة مخصوصة ، منزه عن العرش ، ودون فصل نظري بين الايجاب والسلب . وقد أُبقي فيما بعد على الصفات الثلاث الأولى ، الوجود والقدم والبقاء ، وضمت الصفات الثلاث التالية : ليس بجوهر ، وليس بجسم ، وليس بعرض في صفة رابعة واحدة هي المخالفة للحوادث . كما ضُمت الصفتان : ليس له جهة مخصوصة ، ومنزه عن الاستقرار على العرش في صفة واحدة خامسة ، القيام بالنفس . وأُبقي على الصفة السادسة ، الوحدانية ، بعد ادخال الرؤية في الجواز[١٥٨] . ويستمر الوضع كذلك في القرنين السادس والسابع فتجعل أوصاف الذات في التنزيهات في خمسة أوصاف ، نفي المماثلة والجسمية مع الجهة والاتحاد مع الحلول والقيام بالحوادث. والأعراض المحسوسة . ثم يظهر التوحيد في صفة مستقلة لأهميتها . ثم يظهر البقاء كوصف مختلف عليه ، ويوضع مع صفات التشبيه كالسمع والبصر والكلام وغيرها مثل الاستواء واليد والوجه والعين ، ثم تذكر الرؤية في هذا النطاق[١٥٩] . وفي القرن الثامن حيث يكتمل العلم تتم قسمة الصفات إلى سلبية ووجودية . يدخل الوجود ضمن دليل الحدوث والامكان ، وتوضع صفتا القدم والبقاء مع الصفات المتنازع عليها كصفات التشبيه والاستواء واليد . . . الخ . وتُذكر مقدمتان للذات عن مخالفتها لسائر الذوات وعن صلة الوجود بالماهية . ثم يأتي التنزيه في سبعة أوصاف ، نفي الجهة والمكان ونفي الجسم ، ونفي الجوهر والعرض ، ونفي الزمان ، ونفي الاتحاد للذات والحلول للصفات ، ونفي الحدوث عن الذات ، ونفي الاعراض المحسوسة . ثم تأتي صفة الوحدانية منفردة في باب مستقل. وبعد الصفات السبع التي تسمى وجودية تأتي

---

(١٥٧) المحصل ص ١٢٦ ، ص ١٣٦ - ١٤٠ .

(١٥٨) الاقتصاد ص ١٥ - ٤٤ .

(١٥٩) طوالع الأنوار ص ١٠١ - ١٨٩ .

الرؤ ية في موضوع آخر وبعدها العلم بحقيقة الله في الجواز[١٦٠] . وأخيراً ينتظم الوصف كله تصنيفاً واحصاء وعداً عندما تظهر أحكام العقل الثلاثة الوجوب والاستحالة والامكان ، وبتعبير آخر الضرورة والامتناع والجواز . فكل الأوصاف المستحيلة مثل التجسيم والتشبيه والتعطيل تدخل في حكم الاستحالة ، وكل الصفات مثل العلم والقدرة والحياة . . الخ. تدخل في حكم الوجوب . وكل الصفات مثل الرؤ ية والماهية تدخل في حكم الامكان . وظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر[١٦١] . فالواجب « لله » عشرون صفة . أوصاف الذات الست هي : الوجود ، القدم ، البقاء ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوحدانية . وأوصاف الذات السبع مرة اسم فاعل (عالم ، قادر ، حي ، سميع ، بصير، متكلم، مريد) ومرة كاسم فعل (علم، قدرة، حياة، سمع، بصر، كلام ، ارادة) . فهي سبعة مضروبة في اثنين (عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بارادة) [١٦٢] . وقد يكون الواجب « لله » ثلاث عشرة صفة ، ستة أوصاف للذات وأضدادها وصفة الجواز ، جواز الفعل والترك[١٦٣] . وقد تنقسم الواجبات العشرون إلى أربعة أنواع من الصفات : نفسية لأنها تدل على نفس الذات ، وسلبية لأن كل واحدة دلت على سلب لا يليق بأمر « الله » ، ومعان لأن كل واحدة لها معنى وهو وجه قائم بذات الله ، ومعنوية لأنها فرع من المعاني . الصفة النفسية واحدة وهو الوجود ، والسلبية خمس : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس والوحدانية . والمعاني سبع : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . والمعنوية سبع : كونه قادراً ، مريداً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ،

(١٦٠) المواقف ص ٢٦٩ ـ ٣١١.

(١٦١) هذا هو موقف الجويني في «العقيدة النظامية»، ويبدو انه أول من بدأ صياغة أحكام العقل الثلاثة، النظامية ص ١٤ ـ ٢٩ ؛ الارشاد ص ٢٩ ؛ السنوسية ص ٦ ـ ٧ .

(١٦٢) غاية المرام ص ٣٨ ـ ٥١ ؛ السنوسية ص ٢ ـ ٣ ؛ العقيدة التوحيدية ص ٢ ـ ٣، ص ٦ ـ ٩ ، ص ١٢ ـ ١٣ ؛ كفاية العوام ص ٢٥ ـ ٦٩ ؛ الجوهرة ص ١٠ ـ ١٢ ؛ الخريدة ص ١٨ ـ ٢٣ ؛ جامع زبد العقائد ص ٢ ؛ وسيلة العبيد ص ١٦ ـ ١٨ ؛ الحصون ص ٩ ـ ١٠ .

(١٦٣) الحصون ص ٩ ـ ١٠ .

بصيراً ، متكلماً[١٦٤] .

والمستحيل في « الله » عشرون صفة هي أضداد صفات الوجوب بالرغم من وجود بعض أوصاف الذات سلباً من قبل مثل المخالفة للحوادث . ست منها لأوصاف الذات وهي : استحالة العدم ، والحدوث ، والفناء ، والمشابهة للحوادث ، والقيام في محل ، والشرك والتعدد . وسبع منها للصفات كاسم فاعل وهي استحالة أن يكون جاهلاً ، عاجزاً ، ميتاً ، أصمَّ ، أعمى ، أبكمَ ، مغرضاً. وسبع منها للصفات كأسماء وهي : استحالة الجهل، والعجز، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والهوى . فهي أيضاً سبعة مضروبة في اثنين . فيستحيل أن يكون جاهلاً بجهل ، عاجزاً بعجز ، ميتاً بموت ، أصمّ بصمم ، أعمى بعمى ، أبكمَ ببكم ، مغرضاً بهوى[١٦٥] .

والجواز « لله » أمر واحد هي الرؤية . ولما كان الجواز يعني الوجوب أو الاستحالة فليس له ضد ، ولا ينقسم إلى اسم فاعل وإلى اسم فعل[١٦٦] . وقد يأتي موضوع العدل مع الرؤية في الجواز[١٦٧] . ولكن في العقائد المتأخرة تسقط الرؤية ويوضع بدلها جواز الفعل والترك وهو موضوع العدل أو ما تبقى من نظرية الأفعال ، ولا تظهر إلا كمشكلة من مشاكل التوحيد الأربع أو كجزء لأصحاب العقيدة[١٦٨] . ومع الجواز تظهر صفة العرش مع الأخرويات لا لاحتياجها بل للايمان بها[١٦٩] .

---

(١٦٤) جامع زبد العقائد ص ١٢ ـ ١٤ .

(١٦٥) السنوسية ص ٢ ـ ٣؛ النظامية ص ١٤ ـ ١٦؛ كفاية العوام ص ٦٠ ـ ٦١ ؛ الجوهرة ص ١٠ ـ ١٢ ؛ الخريدة ص ١٨ ـ ٢٣؛ جامع زبد العقائد ص ٢ ـ ٥؛ وسيلة العبيد ص ١٦ ـ ١٨؛ الحصون ص ٩ ـ ١٠ .

(١٦٦) يزيد الايجي صفة ثانية جائزة وهي امكانية العلم بها، المواقف ص ٣١٠ ـ ٣١١ .

(١٦٧) وسيلة العبيد ص ١١، ص ٦ ـ ١٨، ص ٣٤ ، ص ٤٥ .

(١٦٨) العقيدة التوحيدية ص ٦ ـ ٩ ، ص ١٢ ـ ١٣؛ السنوسية ص ٦ ـ ٧؛ كفاية العوام ص ٢٥ ، ص ٢٥ ـ ٦٩ ، الباجوري ص ٣ ـ ٥ ؛ جامع زبد العقائد ص ٤ ـ ٥ ، ص ٢٨ .

(١٦٩) الجوهرة ص ١٠ .

وقد طبقت أحكام العقل الثلاثة في العقائد المتأخرة ليس فقط على قطبها الأول وهو « الله » بل أيضاً على قطبها الثاني وهو الرسول . فوجبت له أربع صفات ، واستحالت عليه أربع صفات ، وجازت له صفة واحدة . وبالتالي يكون على المسلم أن يؤمن بخمسين عقيدة ، واحداً وأربعين في الله ، وتسعاً في الرسول![١٧٠] . وقد ينشأ الخلاف في العقائد حول الرسول، وتقل من تسع إلى سبع، ويكون المجموع ثمان وأربعين عقيدة تُستنبط كلها من « لا إله إلاّ الله محمد رسول الله » . إذ تعني الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه إليه[١٧١] . وقد يغيب البناء بعد ذلك وتتقطع مسائل التوحيد في مشكلات مثل الوجود بلا مكان والرؤ ية بلا جهة ، والكلام بلا حرف وصوت وكأن الأمر موضع دهشة وعجب أو عجز وضعف، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف، اقدام نحو العالم ثم احجام عنه[١٧٢] . وتنتهي صفات الذات كنظرية عقلية وتتحول إلى واجب يؤمن به أو عقيدة ، ويفقد الوحي طابع النظرية الخالص ، وتستسلم نظرية العلم الأولى .

وهكذا يتطور تصور الصفات من المتقدمين إلى المتأخرين . فإذا استطاع المتقدمون تصور الذات على أنها اسم لواجب الوجود وأوصافه ، ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز له فإنه أصبح عند المتأخرين « المستغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما عداه » ، مما يوحي بعلاقة الأدنى بالأعلى التي ورثناها حتى الآن . ولا مانع من أن يكون في الاستغناء والافتقار وجوب واستحالة[١٧٣] . تتحول أحكام العقل الثلاثة إلى علاقة الاستغناء بالافتقار ، وهي علاقة عبادة ، ويصبح واجب الوجود هو المستحق للعبادة . ثم يُفسر التوحيد كله بتحليل « لا إله إلاّ

---

(١٧٠) كفاية العوام ص ٢٥ ؛ أنظر أيضاً الفصل الثاني، بناء العلم، والفصل التاسع، النبوة.

(١٧١) السنوسية ص ٢ - ١٣ ؛ جامع زبد العقائد ص ٢٢ - ٢٤.

(١٧٢) جامع زبد العقائد ص ٨ - ٩.

(١٧٣) جامع زبد العقائد ص ٢٥ ، ص ٢٩ ؛ في الاستغناء واجبات إحدى عشرة وأضدادها وجائز واحد، وفي الافتقار واجبات تسعة ومستحيلات تسعة، السنوسية ص ٧.

الله » وتحديد معنى الألوهية باستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه . وهذا استغناء طرف وافتقار طرف آخر مما أعطى عصرنا الاعتماد الكلي على المجهول واستغناء المجهول عن العالمين . يصاغ التوحيد كله في هذه العلاقة الآحادية الطرف . فأوصاف الذات الستة وهي أوصاف السلوب تعني استغناءه عن كل ما سواه . وتدخل كل الأوصاف في هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأطراف بما في ذلك حدوث العالم الذي يعني أيضاً استغناءه عن كل ما سواه . كانت الألوهية أولاً واجب الوجود عندما كان العصر عصر قوة واستقرار ثم أصبحت مصدراً للعون في عصر الاضمحلال والتخلف وفي مجتمع العوز والفقر والحاجة حتى أصبحت علاقة الاستغناء بالافتقار عند القدماء تمثل أكبر دعامة في عصرنا للعلاقة بين الأغنياء والفقراء.

وفي الحركات الإصلاحية الحديثة يتم تحويل التصور النظري للذات وللصفات إلى جهد عملي وتحقيق وممارسة فلا تظهر الأبنية أو التصنيفات أو العد والاحصاء للأوصاف والصفات . ويصبح التوحيد هو « حق الله على العبيد » وما يتطلبه من عمل وهو في نفس الوقت واجب العبيد . تظهربعض المسائل القديمة كعقائد إيمان ، وتصاغ بعض العبارات الانشائية التي تمس الذات والصفات دون بناء مذهبي مثل النهي عن الشرك . فالتوحيد عملية التوحيد ايقافاً للشرك في السلوك العملي للأفراد . فكأن حركة الإصلاح تنشأ من صفة الوحدانية بنفي ضدها وهو الشرك . والشرك هو الشرك العملي وليس مجرد الرد على الثنوية . ولا يظهر إلا نادراً ، مرتين أو ثلاثاً ، ذكر الصفات المعنوية الحسية كاليد والعرش في آخر « كتاب التوحيد »(١٧٤) . والسؤال الآن : إذا كان التوحيد هو حق « الله » على العبيد فأين واجب العبيد بالنسبة إلى «الله »؟ وأين حق العبيد بالنسبة للأئمة

---

(١٧٤) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد» في حديثه عن الشرك والنهي وعن رواتب الناس في التوحيد والشرك الأصغر والشرك الأكبر واثبات الصفات خلافاً للأشعرية دون ما خوف في الوقوع في الحشوية. فيذكر مثلاً اثبات الصفات اطلاقاً خلافاً للأشعرية كتاب التوحيد ص ٥ ؛ اثبات الصفات خلافاً للأشعرية المعطلة، ص ٣٧ ؛ باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات، عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

والحكام وحق البشر على أولي الأمر؟ وأين واجب الأئمة والحكام بالنسبة للعبيد؟ نظراً لغياب هذا التساؤ ل تحولت الحركة الاصلاحية في الواقع إلى نظام تسلطي يقوم على حكم الفرد المطلق والذي يدين له الجميع بالطاعة والولاء . وفي حركة إصلاحية أخرى أكثر استنارة تسقط نظرية الذات والصفات والأفعال ويتم الانتقال من أحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل إلى ذكر أوصاف الواجب في نفس الاتساق الوجودي . فلا يذكر إلا القدم والبقاء وهو التركيب . وتذكر صفات الذات قبل أوصافها . ومن الأوصاف لا تُذكر إلا الوحدة . ثم ينتهي مبحث الصفات في بيان استحالة معرفة كنه الله . ثم يتوارى التوحيد كله أمام النبوة وهي الرسالة العامة(١٧٥) .

وفي حقيقة الأمر ليس للصفات بنية ولا احصاء بل تعبر عن أفضل ما لدى الانسان من صفات تزيد أو تنقص. وقد عرض القدماء للمسألة دون تطويرها وذلك بالسؤال عن أقصى وصف تتميز به الذات وهل هناك صفات أخرى لا نعلمها إذا

(١٧٥) رسالة التوحيد ص ٣١ ـ ٣٢، ص ٤١، ص ٤٨ ـ ٥٢؛ ويقول صاحب الرسالة: « الكلام في الصفات إجمالاً. لا ريب ان هذا الحديث وما أتينا عليه من البيان كما يأتي في الذات من حيث هي يأتي فيها مع صفاتها فالنهي والاستحالة إلى الاكتناه شاملان لها. فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه. ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها. فالذي يوجبه علينا الايمان هو أن نعلم انه موجود، لا يشبه الكائنات، ازلي أبدي ، حي عالم، مريد قادر، متفرد في وجوب وجوده وفي كمال صفاته وفي صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه. أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التي اختلفت فيها النظار، وتفرقت فيها المذاهب، فمما لا يجوز الخوض فيه. إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتعزير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة . ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقي. وإنما تلك مذاهب فلسفية إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين ». رسالة التوحيد ص ٥١ ـ ٥٢.

ما تم حصر الصفات السلبية والثبوتية(١٧٦) . لقد منعه البعض لأنها لو كانت صفة كمال فعدمها نقص ، ولو كانت صفة نقص فثبوتها ممتنع . وقد فضل البعض الأخر التوقف عن الحصر(١٧٧) . والحقيقة أنها لا حصر لها لا صفات ولا أسماء . فالكل يتوقف على مدى قدرة الانسان على التأليه أي على تحويل ذاته إلى مثال ووصفها بأفضل ما لديه من مثل عليا يسعى إلى تحقيقها ولم تتحقق بعد. فالكمالات لا نهاية لها . وهذا هو السبب فيما توحي به الصفات من كونها إنسانية تقريبية . هي صفات واحدة سواء اطلقت على « الله » أم على الانسان. ولا توجد صفة واحدة يطلقها الانسان على «الله» تكون خاصة به وحده حتى القدم والبقاء والغنى وأوصاف الذات كلها فالإنسان موجود ، قديم ، باق ، مخالف للحوادث لأنه يتعالى ويفارق ، لا في محل من حيث هو شعور واحد . اما اثبات الاشتراك ثم التمييز في كيفية الاستحقاق فهو عمل الشعور بالتنزيه(١٧٨) . يكون ذاته فيكون

(١٧٦) وقد ذكر ذلك القاضي عبد الجبار في «باب هل يختص تعالى بصفة سواها»؟ المحيط ص ١٥٥ - ١٥٨ . ويقول الآمدي «فإذاً الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب وهو أن ذلك جائز عقلاً وإن لم نقصد ثبوته لعدم العلم بوقوعه فعلاً وانتفاء الاطلاق به شرعاً، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصاً إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت» غاية المرام ص ١٣٥ .

(١٧٧) يقول الرازي «اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول. ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله. فلو لزم عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله حادثاً وهذا محال. وإذا ثبت هنا فنقول هذه الصفات التي عرفناها وجب الاقرار بها. فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه. وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر». معالم أصول الدين ص ٥٨ - ٥٩ .

(١٧٨) يقول القاضي عبد الجبار «وقد قسم صفات القديم في الكتاب قسمة أخرى فقال: إن صفات القدم إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديراً وغنياً إلا أن هذا لا يصح في المثال لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود والواحد منا يشارك القديم في الوجود وكونه غنياً ليس بصفة لأن المرجع إلى نفي الحاجة عنه فالأولى أن يذكر في مسألة الصفة الذاتية التي يقع بها الخلاف والوفاق. واما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً فإن احدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه إلا أن القديم يستحقها كما هو عليه في ذاته والواحد منا يستحقها لمعاني محدثة. وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً. فإن القديم مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا=

واقعاً ، ويتحول إلى غيره فيصير مثالاً . وكان الفقهاء قد اعترضوا من قبل على استعمال لفظ «الصفة» للتعبير به عن محاولة وصف «الله» والتعرف عليه(١٧٩).

= وكذلك فهو مريد كان بالارادة والكراهية وكذلك الواحد منا إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه» شرح الأصول الخمسة ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٧٩) يقول ابن حزم «واما اطلاق لفظ الصفات لله فمحال لا يجوز لأن الله لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي بأن لله صفة أو صفات. نعم، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين. ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به. ولو قلنا إن الاجماع قد يتعين على ترك هذه اللفظة لصدقنا. فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة. قال الله ﴿ إن هي إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾ . وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة. . . وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهي وهلة من فاضل وزلّة من عالم. وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله نصاً أو من رسوله كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه. وما عدا هذا في ضلال، وكل محدثة بدعة. فإن اعتضوا بالحديث من الرجل الذي كان يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ في كل ركعة وقال الرسول ﷺ « هي صفة الرحمن فأنا أحبها » فالجواب أن هذه اللفظة انفرد بها الراوي وليس بالقويّ. وقد ذكره بالتخليط ابن حنبل. وأيضاً فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم. وأيضاً فلو صح لما كان مخالفاً لعقولنا لأننا إنما أنكرنا قول من قال إن أسماء الله مشتقة من صفات ذاته فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنها صفات وعلى من أطلق إرادة وسمعاً وبصراً وحياة وأطلق أنها صفات فهذا الذي انكرناه غاية الانكار. وليس في الحديث ولا في غيره شيء من ذلك اصلاً وإنما فيه أن ﴿ قل هو الله أحد ﴾ خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لأنهم لا يخصون ﴿ قل هو الله أحد ﴾ بذلك دون سائر القرآن ودون الكلام والعلم وغير ذلك. وفي هذا الخبر تخصيص لقوله ﴿ قل هو الله أحد ﴾ وحدها بذلك، و ﴿ قل هو الله أحد ﴾ خبر عن الله بما هو الحق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه حق فظهر أن هذا الخبر حجة عليهم لنا. وأيضاً فمن أعجب الباطل أن يحتج بهذا الخبر فيما ليس فيه من شيء من يخالفه ويعصيه في الحكم الذي ورد فيه من استحسان قراءة ﴿ قل هو الله أحد ﴾ في كل ركعة فلهذه الفضائح فلتعجب أهل العقول. وأما الصفة التي يطلقون هم فإنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلاً وقد قال الله ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾. فأنكر اطلاق الصفات جملة. فبطل تمويه من موه بالحديث ليستحل بذلك ما لا يحل من اطلاق لفظة الصفات حيث لم يأت =

وبصرف النظر عن كون الرواية خبر آحاد أم لا والاعتماد على الأدلة النقلية أو الاجماع فإن استعمال الصفة لا بد وأن يوقع لا محالة في الشركة ، وفي اطلاق صفات الانسان من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وارادة على «الله» . لفظ الصفة لا يشير إلا إلى عرض في جوهر أي إلى صفات حسية لأجسام فكيف يُطلق ذلك على «الله»؟ بل إن اللفظ لم يرد في أصل الوحي إلا كفعل ، ومرة واحدة كاسم «وصف» وكلها بمعاني سلبية. الوصف قد يكون كذباً، فكيف يوصف «الله»؟(١٨٠).

ومع ذلك، الصفات عند القدماء أول أصل في التوحيد(١٨١) . وعلى هذا

= باطلاقها فيه نص ولا اجماع أصلاً ولا أثر من السلف. والعجب من اقتصارهم على لفظة الصفات ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات. ولا فرق بين هذه الألفاظ لا في لغة ولا في معنى ولا في نص ولا في اجماع» الفصل جـ ٢ ، ص ١١٣ - ١١٤.

(١٨٠) ذكر القرآن لفظ صفة ١٣ مرة في صيغة فعلية « تصف» (مرتان)، «تصفون» (٤ مرات)، «يصفون» (٧ مرات) وهو الأكثر شيوعاً. ومرة واحدة كاسم «وصفهم»، وكلها في معاني سلبية. فالمعنى الأول في استعمال الفعل هو أن الله لا يوصف، منزه عن الوصف، ويتعالى عن كل وصف مثل ﴿ سبحان الله عما يصفون ﴾ (٢٣ : ٩١)، (٣٧ : ١٥٩)، ﴿ سبحانه وتعالى عما يصفون ﴾ (٦ : ١٠٠)؛ ﴿ فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٢١ : ٢٢) ؛ ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ (٣٧ : ١٨٠)؛ ﴿ سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون ﴾ (٤٣ : ٨٢)؛ وأن من يفعل ذلك سينال الجزاء والعقاب ﴿ سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم ﴾ (٦ : ١٣٩)؛ ﴿ ولكم الويل مما تصفون ﴾ (٢١ : ١٨)؛ فالإنسان إذا وصف فإنه سيقول الكذب ﴿ وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى ﴾ (١٦ : ٦٢)؛ ﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام ﴾ (١٦ : ١١٦)؛ الله وحده هو العليم بالوصف ﴿ والله أعلم بما تصفون ﴾ (٢١ : ١١٢)؛ ﴿ نحن أعلم بما يصفون ﴾ (٢٣ : ٩٦)، وهو وحده القادر عليه ﴿ والله المستعان على ما تصفون ﴾ (١٢ : ١٨)؛ ﴿ وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون ﴾ (٢١ : ١١٢).

(١٨١) يقيم الشهرستاني علم أصول الدين على قواعد أربعة الأولى منها الصفات والتوحيد «وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله وما يجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة»، الملل جـ ١ ، ص ١١ ؛ ويقول أيضاً «أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية إن الله واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له. وقال أهل العدل إن الله واحد في ذاته لا قسيم له ولا صفة له، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين ومقدورين قادرين وذلك =

النحو يكون لدينا وصف للذات باعتبارها وعياً خالصاً ثم وصف للصفات باعتبارها مكونات للوعي الخالص في الشخصية الانسانية أو في الانسان الكامل. « الوعي الخالص » وصف الذات في نفسها ، علاقتها بذاتها ، الذات من حيث هي ذات. ولها أوصاف ستة : الوجود، القدم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية. و«الانسان الكامل» يتضمن صفات الذات في علاقاتها بالغير، في تخارجها وفعلها ونشاطها. وهي الصفات السبع : العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الارادة. إذا كانت الذات هي الوعي الخالص الشامل وهو الذي يتم وصفه بطريق التنزيه أي نفي المشابهة عنه فإن الصفات تكون صور تعبير الذات عن نفسها وتخارجها إلى العالم. علاقة الذات بالصفات إذن علاقة المركز بالمحيط، علاقة الخيط بحبات العقد طبقاً للتصور الانساني الشائع عن ضرورة الحامل للمحمول، والموصوف للصفة، والموضوع للمحمول، والفاعل للفعل، والمبتدأ للخبر. وفي هذه الحالة تسمى الذات أيضاً ماهية وتسمى الصفة وجوداً . إذا كانت الماهية يصعب معرفتها إلا عن طريق التقريب والمشاركة فإن الوجود يمكن التحقق منه ببداهات الحس وشهادات الوجدان(١٨٢).

ثالثاً : الوجود :

١ ــ الوجود أول وصف للذات : الوجود هو أول وصف للذات. يظهر أولاً متداخلاً مع دليل الحدوث إذ أن غاية الدليل هو اثبات واجب الوجود. وقد لا تدخل صفة الوجود أو واجب الوجود ضمن أوصاف الذات بل تكون ختاماً لدليل الحدوث(١٨٣). وفي كلتا الحالتين يكون الانتقال من دليل الحدوث إلى الوجود

= هو التوحيد». الملل جـ١ ، ص ٦٢ ؛ ويقول الجويني في باب الصفات «اعلموا أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر في الصفات. وهي تحتوي وتنطوي على حمل أسرار التوحيد. وقد قال المحصلون : لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبث بها فيتعين استفراغ الجهد فيها». الشامل ص ٦٠٩.

(١٨٢) أصول الدين ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٨٣) الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١؛ بحر الكلام ص ١٧؛ المحصل ص ١٠٨ ـ ١٠٩؛ غاية المرام ص ٩ ـ =

انتقالاً طبيعياً باستثناء الاعتراض المشهور وهو كيفية الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ، ومن دليل اثبات الوجود إلى اثبات الوجود بالفعل . في هذه الحالة لا يظهر الوجود كوصف مستقل ، ويُكتفى بأن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء . ويتداخل الوجود مع ابطال الدور والتسلسل كأول بحث في ذات «الله»[184]. لذلك تُسمى صفة الوجود أحياناً واجب الوجود كما هو الحال في العقائد المتأخرة إلا في بعض الحركات الإصلاحية الحديثة حين يُكتفى باثبات واجب الوجود[185] . وتتداخل صفة واجب الوجود أيضاً مع دليل الممكن والواجب كما تتداخل صفة القدم مع دليل الحدوث، فتوصف الذات أحياناً بالوجود وأحياناً بواجب الوجود وأحياناً بكليهما[186] . وفي العقائد المتأخرة يدخل الوجود ضمن دليلي الحدوث والامكان معاً مع أنه قد لا تكون هناك حاجة إلى اثبات وصف الوجود بعد اثبات الأدلة على وجود الصانع[187] . ينبثق وصف الوجود إذن من الطبيعة. والحقيقة أنه لا يوجد مبحث مستقل للطبيعة . فالطبيعيات تظهر في دليل الحدوث القائم على اثبات الاعراض وحدوثها ، والتفرقة بين الجوهر والعرض ، واثبات موجود قديم لا أول له . فالطبيعة هو اثبات أول صفة للذات وهو الوجود[188] .

ولا يظهر الوجود كأول وصف للذات إلا بعد اكتمال بناء علم أصول الدين . ففي البداية يكرر وصف الوجود والمخالفة للحوادث لسائر الموجودات وكأنه شرح وتعبير أكثر منه عدًّا لصفة[189] وفي المؤلفات المتقدمة يظهر دليل

= ٢٣ ؛ أصول الدين ص ٦٨ ـ ٨٩ ؛ النظامية ص ١٦ ـ ١٧ ؛ شرح الأصول الخمسة ص ١٧٥ ـ ١٨١ المحيط ص ١٣٩ ـ ١٤٥ ؛ الحصون ص ١٠ ـ ١١ ؛ كفاية العوام ص ٢٦ ـ ٣٢.

(١٨٤) الدواني ص ٢٢٧ ـ ٢٤٦ .

(١٨٥) العقيدة التوحيدية ص ٢ ـ ٣ ؛ طوالع الأنوار ص ١٥٥ ؛ المواقف ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩ ؛ رسالة التوحيد ص ٣٠ المسائل ص ٣٣٠.

(١٨٦) طوالع الأنوار ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٨٧) المواقف ص ٢٦٩.

(١٨٨) الاقتصاد ص ١٥ .

(١٨٩) الانصاف ص ٢٧ .

الحدوث على أنه أول موضوعات التوحيد دون ذكر وصف الوجود[190] . ثم يذكر وصف الوجود على أنه أول وصف للمحدِث قبل القدم والواحد والأحد والباقي[191]. ويظهر على أنه أول وصف في اقرار التوحيد قبل الواحد وليس كمثله شيء[192] . وقد يظهر الوجود على أنه أول وصف للذات في ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، فالأحد اشارة إلى الوجود[193] . وفي المقدمات والتسبيحات والتحميدات يظهر واجب الوجود على أنه أول تعبير إنشائي[194] . ويظهر الوجود كأول وصف للذات ، وذلك في دلائل اثبات كونه واجب الوجود واثبات كونه موجوداً[195] . فالوجود هو وحده الصفة التي تدخل تحت الذات ، وباقي الأوصاف والصفات تدخل تحت الصفات . وقد يضم الوجود الصفتين التاليتين مثل القدم والبقاء وكأنهما نتيجتان طبيعيتان للوجود . فالوجود هو البقاء الذي سبق المكونات ويبقى بعد جميع الفانيات ، والتوحيد هو الاقرار بأنه ثابت الوجود . وموجود تعني أنه باق أي دوام الوجود[196] . وإلى وقت متأخر يتداخل وصف الوجود مع باقي الأوصاف والصفات ولا يكون بالضرورة أول أوصاف الذات. فأحياناً تظهر النفس بعد القدم والوجود والوحدانية والشيئية على أنها مرادفة للذات والوجود ورفضها من حيث هي جسم مركب قابل للعرض[197] . كما تثبت صفة الوجود في باب الصفات بعد أن تثبت المخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية في باب التوحيد ، وتستعمل الصفات كدليل لاثبات الوجود[198]. ثم يرتبط موضوع الوجود منذ القرن السادس بالماهية بعد توغل علوم الحكمة في علم التوحيد فيبدو

---

(١٩٠) اللمع ص ١٧ ـ ١٩؛ المسائل ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.
(١٩١) الانصاف ص ١٨.
(١٩٢) الانصاف ص ٢٣.
(١٩٣) بحر الكلام ص ٧.
(١٩٤) أساس التقديس ص ٢.
(١٩٥) المحصل ص ١٠٦ ـ ١١١.
(١٩٦) الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(١٩٧) بحر الكلام ص ١٨ ـ ١٩.
(١٩٨) الشامل ص ٦٠٩ ـ ٦١٧.

الوجود متصلاً بالماهية كثامن وآخر وصف بعد نفي الجسمية والجوهر والمكان والاتحاد والمكان والحلول والقيام بالحوادث واللذة والألم ، ونفي مشاركة الذات لغيرها(١٩٩) . فالوجود متصل بنفي المشاركة . وتنفى الماهية خوفاً من المجانسة بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعدوالتبعيض والتجزيء والتركيب والتناهي(٢٠٠). وتبدو التنزيهات في أول بحث في نفي أن حقيقته تماثل غيره ونفي الاشتراك في الذات أو في الوجود(٢٠١) . وقد يذكر الوجود بعد القدم على أنه يجوز وصف الذات به ، ويكون الوجود حالة من حالات القدم ومتضمناً فيه(٢٠٢) . وقد يذكر الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء مرة ضد الباطنية وقولهم لا موجود ولا معدوم ومرة ضد الحكماء في التوحيد بين الوجود والماهية(٢٠٣) . فإذا كان الوجود قد دخل في البداية في أدلة إثبات الصانع خاصة دليل الحدوث فإنه في العقائد المتأخرة وبعد استقرار البناء النظري للعلم يظهر كأول وصف فيما يجب «لله» من عشرين صفة ، ستاً للذات ، وسبعاً للمعاني ، وسبعاً معنوية ، ثم يظهر عكس الصفة وهو العدم في العشرين صفة التالية فيما يستحيل على «الله» . ثم بعد ذلك في النهاية يظهر في تفسير معنى «لا إله إلاَّ الله» على أنه المستغني عن كل ما سواه كأول وصف يدل على الاستغناء(٢٠٤) . وقد يذكر الوجود كواجب الوجود في أول وصف فيما يجب «لله» يتلوه صفات المعاني السبع ، ويذكر في أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة على أنه أول صفة. وحتى عندما تأتي الذات بعد الصفات يظهر الوجود كأول

---

(١٩٩) معالم أصول الدين ص ٣٦ ـ ٣٨ ، المحصل ص ١١٠ ـ ١١١ .

(٢٠٠) النسفية ص ٦٣ .

(٢٠١) طوالع الأنوار ص ١٥٦ .

(٢٠٢) بحر الكلام ص ١٧ ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢٠٣) المسائل ص ٣٤٥ ـ ٣٤٩ .

(٢٠٤) السنوسية ص ٢ ـ ١٦ ؛ كفاية العوام ص ٢٦ ـ ٣٢ ؛ العقيدة التوحيدية ص ٧ ؛ الباجوري ص ١٣ ؛ وأيضاً باقي كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، الحصون، التحقيق التام، القطر.

صفة[٢٠٥]. وقد يُذكر الوجود في أول موضوع للتوحيد دون فصل بين ذات وصفات بل كحامل لنفي التشبيه والحيز والجهة[٢٠٦] .

ويحاول القدماء إيجاد أدلة لاثبات الوجود . فقد يثبت الوجود بدليل عن طريق القسمة بعد التسليم بأصل الوجود من دليل الحدوث. فكل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد ، وإن كان فيه فهو جسم ، وغير المتحيز اما يستدعي جسماً يقوم به وهي الأعراض أو لا يستدعي وهو «الله»![٢٠٧]. وهو دليل يقوم على افتراض سابق وهو أن الوجود قد يكون غير متحيز وهو المطلوب اثباته . كما أن اثبات وجود غير متحيز لا يعني بالضرورة اثبات «الله» بل يعني اثبات هذا الوجود غير المتحيز أي الوجود من حيث هو وجود دون تشخيص له في ذات . والقسمة ليست دليلاً ولا برهاناً بل مجرد تصنيف طبقاً للأعلى والأدنى وهو التصور الديني للعلاقة بين المستويات. كما أنه لا ينزه «الله». وهل مكانة «الله» مساوية بالأجسام ما دام كلاهما جوهرا؟ ولا يمكن أن يكون الدليل على الوجود العلم والقدرة، فالعلم والقدرة مظهران للوجود تاليان عليه وليسا مقدمتان له. الوجود لا يستنبط من العلم والقدرة بل العلم والقدرة يستنبطان من الوجود. إلا إذا كان المقصود أن وجوداً بلا علم ولا قدرة ليس وجوداً، وفي هذه الحالة يكون الوجود هو وجود العلم والقدرة. وقد يشجع ذلك الناس على العلم والقدرة دون الجهل والعجز إذ أن الوجود الجاهل العاجز ليس وجوداً[٢٠٨]. ويمكن التوسع في الصفات وضم الحياة والارادة ، ولكن ذلك يتطلب دليلاً أنطولوجياً يسمح بالانتقال من العلم والقدرة والحياة والارادة إلى الوجود الفعلي دون أن يكون ذلك متعلقاً بالانسان وتشخيصاً منه وقياساً للغائب على الشاهد ، وبالتالي اثبات وجود الانسان دون غيره . وهو أقرب إلى التمرينات

---

(٢٠٥) النظامية ص ٢٦ ؛ الارشاد ص ٣٠ - ٣١ ؛ الاقتصاد ص ١٥ - ٢٠ ؛ معالم أصول الدين ص ٢١ - ٢٩ .

(٢٠٦) أساس التقديس ص ٤ .

(٢٠٧) الاقتصاد ص ١٥ .

(٢٠٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧ - ٢٧٩ ؛ وهذا هو دليل القاضي، الشامل ص ٦١١ - ٦١٧ .

العقلية التي يعيش فيها العقل على نفسه بعد أن يختفي موضوعه ويتبخر . وهناك بعض الأدلة الخطابية الأخرى القائمة على سؤال : هل هناك بناء من غير بانٍ؟ وإذا كان الرد بالايجاب عن طريق التوليد والكمون والظهور أمكن الاجابة بالنفي وبالتالي لا يثبت أي وجود صانع مغاير للشيء(٢٠٩) .

٢ ــ **ماهية الوجود** : هل الوجود وصف للذات أم أنه معنى تؤدي إليه أحكام العقل؟ هل هو وصف للذات أم صفة لها؟ قد يدخل الوجود في مبحث الذات ليس كصفة بل كذات(٢١٠) . للوجود ماهيتان . الأولى أنها نفس الذات وليست صفة خارجة عنها ، وليست بمثابة التحيز للجوهر لأن التحيز صفة زائدة على الجوهر . وعلى هذا النحو يكون واجب الوجود لذاته ممتنعاً عدمه بالنظر إلى ذاته(٢١١) . لذلك يظهر الوجود على أنه من الصفات النفسية بل أولها(٢١٢) . الوجود هو القائم بالنفس أو لا يكون . فإن لم يكن قائماً بماهيته فنفس الوجود جوهر قائم . الوجود عين الوجود ، وبالتالي يكون وجود الله عين ذاته غير زائد عليه كما أن وجود الحادث عين ذاته فالوجود ليس صفة لأنه عين الذات والصفة غير الذات . الوجود عين الذات وبالتالي تكون موجودة في الخارج دون ما حاجة إلى اثبات وبالتالي تنتفي الحاجة إلى أي دليل أنطولوجي(٢١٣) . وعيوب هذا التصور أن «الله» فيه كائن ثابت مشخص وليس حياة أو تجربة أو حركة(٢١٤) . والوجود بهذا المعنى المجرد وصفاً أو صفة ، ماهية أو وجوداً عاماً ليس الوجود

---

(٢٠٩) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٩ ـ ١٨٠؛ الشامل ص ٦١٥ ـ ٦١٧ .

(٢١٠) أجمع العلماء على أنه موجود لذاته خلافاً لسليمان بن جرير الذي قال أنه موجود لمعنى يقوم به، أصول الدين ص ٨٨.

(٢١١) الارشاد ص ٣٠ ـ ٣١؛ العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٧ .

(٢١٢) الارشاد ص ٣٠ ـ ٣١؛ السنوسية ص ٣ ـ ٤ .

(٢١٣) هذا هو موقف الأشعري، كفاية العوام ص ٢٦ ـ ٣٢؛ لما كان الوجود ليس صفة فتكون الصفات اثنتي عشرة صفة، خمساً للذات، وسبعاً للصفات، كفاية العوام ص ٦١؛ وعند ابن سينا أيضاً وجود الله عين حقيقته .

(٢١٤) عند أبي عبد الله البصري والبغداديين أنه الكائن الثابت. وذكر قاضي القضاة في حد الموجود أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام.

كتجربة حقــه بلحم وعظم ودم ، بنفس وحرارة وحياة . وإن اثبات الذات أو النفس دون نفي الضد يدل على أن الاثبات هو الأساس وأن النفي مجرد تمرين عقلي زيادة في التنزيه ، في حين أن النفي هو الأساس ، نفي مظاهر النقص حتى تثبت صفات الكمال(٢١٥) .

والثانية أنها ما يستحيل عليها العدم إذ لا يحد الوجود إلا بالاشارة إلى المعدوم . والمعدوم ليس هو المنتفي لأن المنتفي ما ليس بكائن ولا ثابت في حين أن المعدوم وُجد مرة ثم عُدم أي أن العدم في أصله كان وجوداً وليس نفياً أو انتفاء(٢١٦) . فالأولى أن يكون المعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود أي افتراض الوجود واحالة العدم ، ومن ثم يبرز الفرق بين مستوى المعرفة ومستوى الوجود، فلا يمكن أن يكون العدم موجوداً (أنطولوجياً). وسواء كان العدم وجوداً منفياً أم وجوداً معدوماً فإن ما يجب له الوجود يستحيل عليه العدم، والنفي والاثبات يتمان لا في زمان(٢١٧) . الوجود إذن وصف سلبي أي أنه ما لا يجوز عليه العدم(٢١٨) . صانع العالم موجود لأنه لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، والمعدوم نفي محض لا يصلح للإلهية دون أن تكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم(٢١٩) . ويقوم هذا التصور على اثبات الدعوى بابطال نقيضها وهو نقص في منطق الاستدلال إذ أن الدليل هو المثبت . كما أنه يعتبر العدم نفيـاً محـضاً دون واسطة حال مما يسبب في النفس الغثيان ، وفي الوجود العدمية . وإذا كان الوجود والعدم ضدان وكان الباري موجوداً فإنه يصبح من جنس الموجودات . وما كان من جنس الموجودات يمتنع أن يكون من جنس المعدومات . ولو كان موجوداً لكان له من جنس الموجودات نـــد ، ومن المعدومات التي ليست من جنسه ضد . والباري منزه عن الند والضد . ونفس الدليل إذا كان معدوماً وبالتالي يثبت أن الباري لا موجوداً ولا

---

(٢١٥) كفاية العوام ص ٥٩ .

(٢١٦) عند أبي عبد الله البصري المعدوم هو المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت.

(٢١٧) الحصـون ص ١٠ ـ ١١ .

(٢١٨) التمهيد ص ٤٩ .

(٢١٩) المحصل ص ١٦٩ .

معدوماً . فإن قيل : إن العدم نفي محض ، ويمتنع أن يكون ضد الشيء كان الرد بأن عدم الاشتراك في الاسم نظراً لا ينفي وقوعه عملاً[٢٢٠] .

٣ ــ **معنى الوجود** : تتراوح معاني الوجود عند القدماء بين الصورية والمادية والنفسية أي بين أن يكون الوجود معنى وأن يكون شيئاً وأن يكون حالاً .

أ ــ فقد يكون الوجود بمعنى معلوم وأن الباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى لم يزل عالماً بها وأن المعلومات لم تزل موجودات بمعنى لم تزل معلومات ، ومن ثم كان الدليل على الوجود هو العلم[٢٢١] . الله موجود لمعنى به وأن ذلك المعنى لا موجود ولا معدوم[٢٢٢] . واتفق باقي أئمة الأشاعرة على أنه من الصفات، والعلم به علم بالذات[٢٢٣] . الوجود هنا أقرب إلى الحكم العقلي الأول في أحكام العقل الثلاثة .

ب ــ والمعنى الثاني للوجود هو المعنى المادي الذي يتراوح بين الجسم والشيء . فالوجود جسم لأن الوجود شيء[٢٢٤] . فبهذا المعنى لا يكون الباري كائناً مخالفاً لسائر الحقائق ، فوجوده مثلها[٢٢٥] . وهنا يضطرب التنزيه ويهتز التصور فيصبح الباري لم يزل ثابت العين بذاته حماية له من الجسمية والشيئية[٢٢٦] أو أن يكون شيئاً مخالفاً لسائر الموجودات لما كان الشيء هو أنه محدود ووجوده مساوٍ لسائر الموجودات .

ولكن هل الباري شيء؟ إذا كان الباري شيئاً فإن الشيئية تكون أحد أوصاف الذات ، سواء ذاتاً لنفسه أو شيئاً لا كالأشياء . قد يظهر الشيء بعد

---

(٢٢٠) المسائل ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

(٢٢١) هذا هو قول الجبائي ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٢.

(٢٢٢) هذا هو قول سليمان بن جرير الزيدي، أصول الدين ص ١٢٣.

(٢٢٣) الارشاد ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٢٤) هذا هو موقف هشام بن الحكم، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٢.

(٢٢٥) هذا هو موقف عباد، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٢.

(٢٢٦) المسائل ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

القدم والوجود والوحدانية على أنه اسم أكثر منه وصفاً أو صفة. وقد يظهر الشيء بعد اثبات الوجود كثالث صفة بعد القدم والبقاء[٢٢٧]. والعجيب أن يُثبت الأشاعرة والمسلمون كلهم، وأكثر أهل الصلاة أن «الله» شيء سواء كان شيئاً بمعنى جسم أو شيئاً لا كالأشياء. ولما كان لا يوجد شيء إلا بمعنى جسم يكون موقف المجسمة أقرب إلى الاتساق مع النفس والمنطق وأقرب إلى الصراحة. أما اثبات شيء لا كالأشياء فهو مجرد تحصيل حاصل، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف، اقدام واحجام، شجاعة ثم خوف، اثبات ونفي، تشبيه وتنزيه، وجود وعدم،يلغي كل طرف الطرف الآخر. فليس هناك إنسان لا كالانسان، وليس هناك ماء لا كالماء، وليس هناك هواء لا كالهواء أو أرض ليست كالأرض أو سماء ليست كالسماء. فالعبارة تعبر عن موقف الشعور وحيرته وتردده بين نزوعين الشاهد والغائب، الحس والعقل، الطبيعة وما بعد الطبيعة. حتى لو لم يكن النزاع في اللفظ بل في المعنى، اتفاق اللفظ والاختلاف في المعنى فإن ذلك لا يمنع حين الاستعمال من الوقوع في جدل اللفظ والمعنى واستعمال اللفظ بالمعنى الشائع للشيء وهو الجسم الحسي المرئي نظراً لقوة المعنى العرفي وانتشاره فوق المعنى الاصطلاحي[٢٢٨]. وإذا كان المقصود أن شيء تعني موجوداً، وكان الاشتراك يقع في لفظ وجود فالأولى أن يقع الاشتراك في لفظ شيء. وإن خطورة الحجة النقلية والاعتماد عليها حتى على الرغم من دقة التفسير واحكام التأويل لن تمنع من العارض العقلي الذي ينفي كون «الله» شيئاً[٢٢٩]. قد يكون «الله» شيئاً بالمعنى

---

(٢٢٧) اصول الدين ص ٨٨؛ بحر الكلام ص ١٨؛ المسائل ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩؛ مقالات جـ ١، ص ٢٣٨؛ جـ ٢، ص ١٨٠.

(٢٢٨) يرى الباقلاني أن الله شيء لا جسماً لأن الشيء لا يبين الجسم، التمهيد ص ١٤٨ ـ ١٥٢.

(٢٢٩) يعتمد الأشاعرة على بعض الآيات القرآنية مثل ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ اعتماداً على أن الأصل في الكلام دخول المستثنى تحت المستثنى منه وتكون العلاقة علاقة عام بخاص. وقد دفع ذلك الباقلاني إلى اعتبار التسمية شرعية، التمهيد ص ١٤٨ ـ ١٥٢؛ بحر الكلام ص ١٨؛ والحقيقة أن لفظ «شيء» أهم من هذا بكثير فقد ذكر في القرآن ٢٨٣ مرة، منها ٢٠٢ في حالة الرفع والجر ومخصوصة لله، ومنها ٧٧ مرة في حالة النصب مخصوصة للانسان، ومنها ٤ مرات في حالة الاضافة «أشياءهم» خاصة بالمجتمع. وأهم معاني اللفظ في استعمالاته لله هي أن الله على كل=

الانطولوجي للكلمة أي الوجود القائم بالذات وليس بالجسم، وبمعنى الماهية المجردة(٢٣٠) ، ولكنه مزلق خطر خارج عن نطاق علم أصول الدين الغارق في التشخيص الانساني والواقع في «الانثروبولوجيا»، يصعب عليه الخروج منها إلى «الانطولوجيا» . لذلك توقف البعض . فلا يقولون إن الله شيء أو إنه ليس شيئاً وهو أقرب إلى التنزيه الوجداني وعدم الدخول في المزالق التصورية(٢٣١) . فابتعاداً عن التجسيم واقتراباً من التنزيه يصبح «الله» ليس شيئاً وليس لا شيئاً . وبالرغم من أن أمثال هذه العبارات تحصيل حاصل إلا أنها تحوم اقداماً نحو التشبيه ثم احجاماً عنه اقتراباً من التنزيه وكأن الذهن البشري إذا ما أراد الحرص على التنزيه فليس أمامه إلا طريق النفي ، وطريق النفي وحده . ولكن نظراً لمخاطر الصورية والفراغ في التنزيه فإن التجسيم يعود ليفرض نفسه على التصور بالجسمية والشيئية ، ويظل الشعور متوتراً حائراً بين الصوري والمادي ، بين المثال والواقع ، بين الحس والعقل دون ما استقرار . لقد كانت الحجة في اثبات الباري شيئاً هو الخوف من التعطيل . ولكن ألا يوقع ذلك الخوف في التشبيه؟ ولماذا يكون الخوف من التعطيل مقدماً على الخوف من التشبيه؟(٢٣٢) وكما يقل التجسيم وينتقل من البدن المعين إلى الجسم فإنه يقل أيضاً درجة، وينتقل ارتفاعاً من الجسم إلى

= شيء قدير، وبكل شيء عليم. وتأتي معاني مشابهة مثل رقيب وشهيد ومحيط وحفيظ وحسيب ووكيل ومريد، ومقيت بيده ملكوت كل شيء، خلق كل شيء، رب كل شيء، آتى كل شيء، قدّر كل شيء. فالاستعمالات تشير أساساً إلى العلم والقدرة ثم إلى باقي الصفات. وثلاثة أرباع الاستعمالات (حوالى ١٤٢ مرة) تشير إلى الله وصفاته والربع الأخير إلى أفعاله خاصة إنزال الوحي والرزق والضرر والنفع وباقي أفعال الانسان. أما لفظ « شيئاً » في حالة النصب فإنه يشير إلى الشيء في علاقته بالانسان من حيث أنه يقول ويعلم، ويحب، ويكره، ويخفي ويبدي، ويضر وينفع، ويأخذ وينقص، ويشاء ويسلب، ويأتي ويجيء، ويسأل ويدعو، ويظلم ويبخس. ولكن أكثر الاستعمالات شيوعاً في أن الشيء لا يغني عن شيء آخر، وفي الضرر والنفع، والظلم والبخس أي في سلوك الانسان. أما الاستعمال الثالث في صيغة «أشياءهم» فإنها تشير إلى العلاقات الاجتماعية ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ﴾ .

(٢٣٠) وهي المعاني المعروفة من الكلمات الألمانية Grund ، Wesen ، Sein .

(٢٣١) مقالات جـ ١ ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ يتفق بعض جمهور الزيدية مع الأشاعرة في أن الباري شيء

(٢٣٢) بحر الكلام ص ١٨ .

الشيء ، فالشيء مقولة تحتوي على عمومية أكثر من الجسم كما أن الجسم مقولة تحتوي على عمومية أكثر من البدن . فإذا كان كل جسم شيئاً فليس كل شيء جسماً . كما أن كل بدن جسم وليس كل جسم بدنا بالضرورة . ثم يخف التجسيم درجة ويصبح « الله » أيضاً شيئاً ولكنه شيء لا كالأشياء ، ولا يشابه الأشياء . فهو ليس شيئاً وهو ليس لا شيئاً ، بين التشبيه والتنزيه ، تشبيه لأنه شيء ، وتنزيه لأنه لا كالأشياء وهو مثل القول بأنه جسم لا كالأجسام. وصفة بالشيء لا تعني شيئاً لأنه شيء لا كالأشياء بصرف النظر عن كون العبارة من حيث بناء اللغة تحصيل حاصل .

وقد أفاض القدماء في الحديث عن الشيء وتفصيل معانيه المختلفة لدرجة الخروج من علم أصول الدين إلى علوم الحكمة الخالصة . فالشيء هو الجسم أي أنه تحديد العام بالخاص ، ورجوع إلى درجة أقوى من التجسيم في حين أن كل جسم شيء وليس كل شيء جسماً[٢٣٣] . والشيء هو الموجود ، فلا شيء إلا موجود ، وهو تحديد للخاص ، وهو الشيء في هذه الحالة ، بالموجود وهو العام . وإن شئنا تحديد العام بالعام لأن الشيء عام والموجود عام ، ولكنها عمومية خاصة فكل شيء موجود في حين أن كل موجود ليس شيئاً[٢٣٤] . والشيء هو المثبت ، وهو تحديد للخاص ، وهو الشيء ، بالعام وهو المثبت ، فالمثبت أعم بالنسبة للموجود كما أن الموجود عام بالنسبة إلى الشيء، والشيء عام بالنسبة إلى الجسم ، والجسم عام بالنسبة إلى البدن . فإذا كان كل شيء موجود مثبتاً فإن كل مثبت ليس بالضرورة شيئاً موجوداً. يمكن أن يكون الشيء مثبتاً قبل وجوده لأن الشيء هو فعل الكون قبل الكون أي مجرد الاثبات أو القرار . الصورة في ذهن الرسام شيء قبل أن يرسم اللوحة بالفعل . يمكن أن يقال إذن إن الشيء هو الممكن قبل أن يصير واقعاً[٢٣٥] . هذه المعاني الثلاثة السابقة تتداخل فيما بينها من حيث العموم والخصوص . ولكن هناك معاني أخرى خارج هذا النطاق ، نطاق الكليات

(٢٣٣) هذا هو رأي فريق من المشبهة، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(٢٣٤) هذا هو رأي فريق آخر من المشبهة، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(٢٣٥) هذا هو رأي الخياط، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

الخمس والتحديد المنطقي بالنسبة للعام والخاص وأقرب إلى تحديد الشيء بالنسبة إلى الآخر وعلى نفس المستوى أفقياً وليس رأسياً كما هو الحال في الكليات الخمس ، حينئذ يكون الشيء هو القديم ، وهو تحديد للشيء من حيث الزمان، وأنه لا أول له. وهنا يقبل التجسيم درجات عدة ، ويشارك في الصفة الثانية وهي القدم[٢٣٦] . فالباري لم يزل قبلُ الأشياء وليس قبلَ الأشياء حتى لا يكون ظرفاً . والشيء هو الغير. فلا شيء إلا غير، ولا غير إلا شيء . وهذا التحديد للشيء بالنسبة إلى الآخر واعتبار الشيء هو المتفرد أو الفريد ، وهي صفة أخرى للذات الذي يتحدد كل شيء بالنسبة إليها والذي يتغاير هو بالنسبة إلى كل شيء[٢٣٧]. لا يقال أول الأشياء أو إن الأشياء بعده ، ولا يقال إن الله فرد . والشيء هو المعلوم ، والمعلوم هو ما أمكن ذكره والاخبار عنه . وهنا يتم تحديد الشيء بالنسبة إلى المعرفة الانسانية كما تعرف الذات وتكشف هي عن نفسها في الذهن الانساني . ولا يُقال لم يزل الباري ولا يزال دون أن يضاف عالم حتى يكون هناك خبر[٢٣٨] .

ولكن ماذا يعني أن الباري شيء في هذه الحالة إذا كان الشيء يعني الجسم أو الموجود أو المثبت أو القديم أو الغير أو المعلوم؟ يبدو أن الثلاثي الأول أكثر تجريداً من الثاني وهو الذي استهوى القدماء لتطبيقه على « الله » . يعني أن الباري جسم ويكون الباري هنا جسماً متعيناً . وقد يعني أن الباري موجود اما بمعنى أنه جسم وهو الحاق الوجود بأحد معاني الشيء وهو أن الشيء جسم ويكون الموجود هنا هو الموجود الحسي المتعين[٢٣٩] ، وإما بمعنى أنه الشيء وهو استبدال موضوع بمحمول فكما أن الشيء هو الموجود يكون الموجود هو الشيء[٢٤٠] ، واما بمعنى أن الموجود هو المحدود المتعين أي أنه هو المتعين المتحدد ، وهي صفة أعم من الشيء

---

(٢٣٦) هذا هو رأي الصالحي، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ - ١٨١ .
(٢٣٧) هذا هو رأي عباد بن سليمان، مقالات جـ ١، ص ١٨٠ - ١٨١ .
(٢٣٨) هذا هو رأي الجبائي، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ - ١٨١ ، جـ ٢ ، ص ١٨٧ .
(٢٣٩) هذا هو رأي هشام بن الحكم، مقالات جـ ٢، ص ١٨٧ .
(٢٤٠) هذا هو رأي فريق من المشبهة، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ ، وكذلك رأي أكثر أهل الصلاة، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ .

تدل على التعين وإن لم يكن محسوساً[٢٤١] . وقد يعني أن الباري مثبت وقد يكون الثبات بالعين أو بغير العين ، والاثبات أحد معاني الشيء ، فاثبات الشيء يحدث قبل وجوده .

ومع ذلك فقد أحدث تصور الباري شيئاً رد فعل عند دعاة التنزيه المعتزلة والجهمية . فـ«الله» عند المعتزلة ليس شيئاً وليس لا شيئاً وهو غير الأشياء على عدة معانٍ منها : أنه غير الأشياء بنفسه وليس لغيرية حتى لا يحدث التباين والتعدد والشرك[٢٤٢] ، أو أنه غير الأشياء لنفسه والأشياء غيره لأنفسها حتى يتم التمايز بين « الله » والأشياء[٢٤٣]، أو أنه غير الأشياء لغيرية لا لنفسه ، فالغيرية صفة للباري لا هي الباري ولا هي غيره، والجواهر متغايرة بغيرية يجوز ارتفاعها فلا تتغير ، والأعراض لا تتغاير ، وذلك حتى يحدث التمايز بين الله والأشياء بغيرية واضحة ، واحدة مضروبة في اثنين ، مرة من الله ومرة من الأشياء[٢٤٤] ، أو أن الباري غير الأشياء أي أنه ليس هو كالأشياء وهذا أقرب الأقوال إلى التنزيه ، هو غير الأشياء بنفسه لأنه القبلُ وليس قبل الأشياء[٢٤٥] . ويؤول المعتزلة الألفاظ التي توحي بالجسمية فجنب «الله» هو أمره، والصمد هو المقصود إليه في الحوائج[٢٤٦]. وقد اقترب بعض فقهاء أهل السنة من تنزيه المعتزلة في اعتبارهم «الله» ليس كمثله شيء[٢٤٧] بل وعند أصحاب الحديث أن الباري ليس بجسم ولا يشبه الأشياء[٢٤٨]. بل إن بعض الرافضة وهم الذين عرف عنهم

---

(٢٤١) هذا هو رأي فريق ثالث من المشبهة، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ .

(٢٤٢) هذا هو قول عباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ .

(٢٤٣) هذا هو قول الجبائي، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

(٢٤٤) هذا هو قول الحلقاني ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

(٢٤٥) مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

(٢٤٦) مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ ؛ وعند هشام المعتزلي الله ليس شيئاً ولكنه منشىء الأشياء، التنبيه والرد ص ٤١ .

(٢٤٧) الفقه الأكبر ص ١٨٥ ؛ الانتصار ص ٥ ؛ الانصاف ص ١٨، ص ٢٣ ؛ الله ليس له طول ولا عرض ولا عمق، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ، ص ٢٣٨، جـ ٢ ، ص ٢٣٨ .

(٢٤٨) مقالات جـ ١ ، ص ١٠٥ .

التجسيم والتشبيه قد وصلوا إلى أعلى مراتب التنزيه بتصورهم أن «الله» ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج(٢٤٩) . وتجنباً لكل ذلك آثر البعض امعاناً في التنزيه جعل الوجود من أسماء «الله» أي مجرد لفظ لا معنى ولا شيئاً(٢٥٠) . حتى الباطنية المعروفة بالتشبيه والتجسيم بل والحلول انكرت إن يقال أن الله موجود أو لا موجود أو إن الباري ليس بموجود ولا بمعدوم امعاناً في التنزيه . والدليل على ذلك أن الباري لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات في الوجود . أما أن يكون مخالفاً من وجه دون وجه فإن خالفها من وجه لزم وقوع التركيب ، وكل مركب ممكن الوجود وليس واجب الوجود . وإن لم يكن مخالفاً لزم أن يكون مساوياً في الماهية والمتساويات في الماهية حكمها حكم واحد . «فكما أن الموجودات ليست واجبة فكذلك الباري . وإذا ثبت فساد القسمين ثبت أنه ليس بموجود . ونفس الدليل يثبت أنه ليس معدوماً فثبت أنه لا موجود ولا معدوم . ولا رد على ذلك إلا باعتبار الوجود عين حقيقته وأن الاشتراك في اللفظ ليس اشتراكاً في المسمى البديهي(٢٥١) . ولكن يرجع الفضل في النهاية إلى جهم وبعض الزيدية في نفي أن يسمى «الله» شيئاً أو أن يطلق عليه لفظ شيء لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل(٢٥٢) . وبالتالي يكون جهم هو المدافع عن التنزيه في حين وقع الأشاعرة في التشبيه بل وفي التجسيم باثباتهم الشيئية «لله» بصرف النظر عن معانيها. وقد كانت كل العبارات المستعملة لاثبات التنزيه عبارات نافية إذ أن النفي أكبر وسيلة للتعبير عن التنزيه . ومن ثم يمكن القول بأن «الله» ليس شيئاً ، ليس له طول ولا

(٢٤٩) عند ابن كلاب أن الله شيء لا بمعنى كان شيئاً، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٠ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٠ .

(٢٥٠) هذا هو موقف عباد، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٣ .

(٢٥١) الدواني ص ٢٧٧ ـ ٢٤٦ .

(٢٥٢) عند الجهمية الله لا شيئاً ، ما من شيء ، لا في شيء ، لا يقع عليه صفة شيء ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء. لا يُعرف الله إلا بالتخمين ، ومن ثم فيسمى الألوهية ، ولا يوصف بصفة يقع عليه الألوهية ، ولم يطلق على الله اسم الموجود أو الشيء، التنبيه والرد ص ٩٦ ـ ٩٧، اعتقادات ص ٦٨ .

عرض ولا عمق ، ليس له مقياس يُقاس به ، ليس له مادة أو موضوع في العالم الخارجي . بل إن اسم الفعل «الألوهية» لا يُشخص ولا يعرف كمّاً ، فعل من أفعال الشعور الخالص ، وموضوع من موضوعات الذهن . ويخف التجسيم على الاطلاق ويقترب نهائياً من التنزيه عندما يصبح الله ليس شيئاً ، وينتقل الشعور من الرغبة في الاطباق على الشيء والتشبث به إلى الاستنكاف من الشيء والبعد عنه إحساساً منه بالطهارة . وتبدأ الثنائية الفلسفية بين المادة والصورة ، المحدث والقديم ، الكثير والواحد ، المتحرك والثابت ، وهي الثنائية المتعارضة التي تعطي الطرف الأول كل ما تسلبه من الطرف الثاني . فإذا كان الشيء مادة فـ«الله » ليس مادة ، وإذا كان الشيء مرئياً «فالله» ليس بمرئي ، وإذا كان الشيء محدوداً متعيناً جسماً ، فهي كلها مظاهر نقص ، «الله» خال منها .

جـ ـ والحقيقة أن الوجود تجربة وجودية . وهو ما عناه القدماء باسم الحال الواجبة للذات التي لا تعلل بعلة . والحال لا يرتقي إلى درجة الوجود حتى يشاهد ولا ينحط إلى درجة العدم حتى يُعدم . الوجود حال بين الموجود والمعدوم . والحال صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها . وعلى هذا النحو تكون ذات «الله» غير وجوده كما أن ذوات الحوادث غير وجودها[٢٥٣]. وميزة هذا التصور هو اكتشاف الصيرورة من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود من خلال الحال. فالحال وجود، والوجود حال، وهو تغير وحركة وامكانية وتحقق أي أنه تجربة وجود أو إيجاد . وهو خارج التعليل الخارجي فالحال من الذات، من الداخل، صفة نفسية. ولما كان وجود «الله» غير ذاته فإن وصف «الله» بأنه موجود يكشف عن اسقاط الانسان صفة وجوده على غيره على عكس الحكماء الذين جعلوا وجوده عين ذاته وعلى خلاف الأشاعرة الذين جعلوا الصفة زائدة على الذات[٢٥٤] . الوجود إذن هو المشاهد لا الثابت أو المختص بصفة . الوجود هو الوجود الانساني الحسي الملموس ، هي

---

(٢٥٣) هذا هو موقف الأشاعرة غير الامام الأشعري، كفاية العوام ص ٢٦ ـ ٣٢؛ انظر أيضاً الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الحال .

(٢٥٤) أنظر الفصل السادس، الوعي المتعين أو الصفات .

الواقعة الانسانية . وهو تجربة بديهية يشعر بها كل إنسان من نفسه ولكن تختلف درجة الوعي بها . هناك وجود دون وعي وهناك وعي بالوجود[٢٥٥] . وقد اعترف بعض علماء الأصول بأن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد في كل الموجودات لا فرق فيه بين واجب وممكن ، قديم وحديث. والدليل على ذلك أن نقيض العدم شيء واحد هو الوجود فلولا أن الوجود مفهوم واحد لما كان العدم مفهوماً واحداً . وإذا أمكن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن فلو لم يكن المفهوم مشتركاً لما أمكن التقسيم . وحقيقة الوجود في جميع الموجودات شيء واحد لا اختلاف فيها بالتعيين . ولما كانت حقيقة الباري مخالفة لسائر الحقائق ثبت أن حقيقته ليست وجوده[٢٥٦] . أما الوجود فهو الوجود المتعين الانساني التجريبي المعروف ، أي تجربة الوجود ، ولا ينطبق منها شيء على «الله». الوجود إذن شعور إنساني بديهي ، أخص ما يميز الانسان . ولكن في اللحظة التي يقل فيها وعي الانسان بوجوده ويغترب في العالم فانه يشخص وجوده في وجود آخر متجاوزاً به عن وجوده المأساوي في وجود آخر أرحب عن طريق الخيال ، تعويضاً عن وجوده الهش المتأزم ، وجلباً للطمأنينة والسلام حتى يعيش في وفاق مع نفسه وفي وئام مع العالم من خلال الوعي الزائف . فلا غرابة إذن أن نصارع من أجل الوجود ، من أجل الاستقلال الوطني ، وتحرير الأرض ، والتنمية من أجل الاستقلال الاقتصادي ، والحرية من أجل الاستقلال في الرأي والمؤسسات الديموقراطية . ولا غرابة أن تكبو محاولاتنا ، فيقضى على الاستقلال الوطني وننحو نحو التبعية ، ويُحتل مزيد من الأرض ، ويتحول الاقتصاد الوطني إلى انفتاح اقتصادي تابع ، وتسن القوانين المقيدة للحريات، وتصبح المؤسسات لا وجود لها ولا استقلال، تابعة للحكام، مهمتها الموافقة والتأييد . فإذا كان الوجود الانساني هو هذه الامكانية للايجاد فإن وجود المبادىء والقيم وجود ممكن أيضاً يتحقق بالفعل من خلال النشاط فيصبح موجوداً بالفعل . ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتباري في « ميتافيزيقا الوجود » إلى وجود إنساني اجتماعي وتاريخي طالما وُجد الانسان . الحق قائم ،

(٢٥٥) وهو معنى البيت المشهور: ليس من مات فاستراح بميْتٍ إنما الميْت ميت الأحياء

(٢٥٦) المسائل ص ٣٤٨ .

وطالما وجدت الجماعة فالقيم قائمة ، وطالما وجد فعل الجماعة فالتاريخ قائم . وإنها لمهمة الانسان ومسؤوليته إن شاء أن يسترد وجوده بعد أن أعاره لغيره في لحظة ضعف وهوان. وهذا ما يتفق مع أصل الوحي فلفظ «الوجود» لم يرد فيه إلا في صيغة فعلية يشير إلى عملية الايجاد وعلاقات الوجود الانساني بالأشياء وبالطبيعة وبالأفراد والمجتمعات وبالتاريخ مركزاً على البعد الشعوري في الوجود الحامل للمعاني والمحقق للأفعال. الأشياء للاستعمال، والطبيعة للتسخير من خلال السيطرة على قوانينها الثابتة ، والأفراد والأقوام والمجتمعات ميدان للصراع ، والتراث للتجديد وليس للتقليد ، والشعور محقق للأفعال ، وحامل للمعاني ، وباق بالارادة ، ومستقل بالوعي ، كل ذلك هو الايجاد كفعل وليس الوجود كجوهر . ولم يصف «الله» نفسه فى كلامه بأنه موجود كما فعل المتكلمون[٢٥٧] .

---

(٢٥٧) ذكر لفظ وَجَدَ ومشتقاته الفعلية في القرآن ١٠٥مرات كلها أفعال باستثناء مرة واحدة اسماً وليس فيها ما يدل على وصف الله بالوجود. والأفعال في كل الأزمنة المضارع والماضي والمستقبل وفي كل الأشخاص ومتصلة بضمائر الملكية فرداً وجمعاً. وكلها تدل على أن الذي يجد هو الانسان وأن اللفظ صفة فعل للإنسان وليس وصف وجود لله. فيجد الانسان الرزق والمتاع والبضاعة والماء. كما يجد الركوب والراحلة والأشياء. وقد يجد وقد لا يجد مما يدل على أن الايجاد عملية ممكنة وأن الوجود هو مشروع إيجاد. وقد يجد الانسان مظاهر الطبيعة كالشمس والسماء والريح والأرض والشهاب ولكن أهم ما فيها هي قوانينها وسننها المطردة الثابتة ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾ (٤٣:٣٥)، وهو الاستعمال الأكثر شيوعاً في نطاق الطبيعة. ولكن يستعمل اللفظ أيضاً في العلاقات الاجتماعية عندما يجد الانسان رجلاً أو امرأة أو رجلين أو امرأتين أو قوماً. وتحدد العلاقات الاجتماعية بالصراع فهناك أشد الناس عداوة، وأقرب الناس مودة، وهناك دعوة للقتال ودعوة إلى بيت من المسلمين. ويستعمل اللفظ كذلك للانسان كشعور فردي يجد أفعاله وما يتفق وجهده وعزيمته والذي يتحدد بالغلظة أو اللين وحتى نكاحه ويظهر فيها البعد الشعوري دالاً على أن الوجود هو تجربة وجود مثل ﴿ ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (٤:٦٥)؛ ﴿ ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ﴾ (٥٩:٩)؛ ﴿ اسكنوهم من حيث سكنتم من وُجْدِكم ولا تضاروهن ﴾ (٦٥:٦)، وهي المرة الوحيدة التي استعمل فيها اللفظ اسماً « وُجدكم » وليس « وَجْدًا » كما يقول الصوفية، بل واسم مضاف إلى ضمير ملكية جمع مما يوحي باتجاه الشعور نحو الجماعة. ويستعمل اللفظ أيضاً لرفض التقليد وتبعية التراث القديم وهو أكثر الاستعمالات شيوعاً (حوالى ٩ مرات) مثل ﴿ إنا وجدنا آباءنا علم أمة وانا على آثارهم مقتدون ﴾ (٤٣:٢٣). وقد يجد الانسان معاني وليس فقط أشياء يجد وعداً ووحياً

رابعاً : القدم :

١ ـ القدم ثاني وصف للذات : القدم ثاني وصف للذات . ويعني ما لا أول له ولا بداية . وقد يبدو وصف القدم في نظرية الوجود في قسمة الموجودات إلى قديم وحادث ، والاشارة إلى القديم بأنه لم يزل وهو «الله» وأنه وصف لذاته . ويظهر مرة أخرى بعد دليل الحدوث على أنه من صفات المحدِث مع باقي أوصاف الذات وصفاتها . ويأتي القدم تالياً للوجود وسابقاً على الواحد والأحد والباقي . بل ويُعرّف التوحيد بأنه افراز القدم عن الحدوث . فكل مرة يُذكر فيها الحدوث ينكر القدم أو العكس. فيذكر القديم مع قسمة الموجودات إلى محدث وقديم(٢٥٨) . وقد يظهر القدم في عبارات إنشائية بعد الوحدانية دون عد احصائي . ويظهر على أنه ثاني صفة بعد الواحد. ثم يظهر من جديد كصفة ضد في أنه لا يجري عليه زمان بعد اثبات الوحدانية والقدم ثم ظهور صفات المعاني السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزيء والتركيب والتناهي والمائية والكيفية والمكان(٢٥٩) . ويبدو وصف الأول متميزاً عن وصف القديم في مجموعة أخرى من الصفات في اقرار التوحيد بعد موجود ، واحد ، ليس كمثله شيء، وفي هذه الحالة يكون أزلياً لا أول لوجوده(٢٦٠). وقد يذكر الأول مع الآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد في عبارات إنشائية دون صياغات عقلية . وقد يذكر نفي الزمان في المقدمات الخطابية(٢٦١) . وقد يذكر القدم واستحالة العدم في

= كما يجد «الله» مرتين ﴿ لوجدوا الله تواباً رحيماً ﴾ (٤: ٦٤)؛ ﴿ يجد الله غفوراً رحيماً ﴾ (٤ : ١١٠). بل إن استعمال الأشياء استعمال شعوري مثل ﴿ أجد على النار هُدى ﴾ (٢٠ : ١٠) أو ﴿ إني لأجد ريح يوسف ﴾ (١٢: ٩٤) مثل « خريف الغضب » . وكما يجد الشعور استقلاله وسنده وسبيله ووكيله ووليّه ونصيره ومرشده وملجاه في بنيته واستقلاله وتحقيق ذاته من خلال اطلاق المعنى وشموله وجهد الانسان وعمله ودخوله في ميادين الصراع الاجتماعي طبق حركة التاريخ .

(٢٥٨) الانصاف ص ١٦ ، ص ١٨، ص ٢٢ - ٣٣، ص ٤٢ ؛ بحر الكلام ص ١٧.

(٢٥٩) النسفية ص ٥٨، ص ٦٥؛ بحر الكلام ص ٢ .

(٢٦٠) الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٣.

(٢٦١) الانصاف ص ٤٢ ؛ المسائل ص ٣٣٠.

باب مستقل دون عد لأوصاف الذات ، ويفصله عن الواحد الصفات السبع[٢٦٢] . وقد يذكر القدم على أنه أول وصف للذات بعد الاستدلال على وصف الوجود بأن الحوادث لا بد لها من محدث وبأن صانع الحوادث أحدثها لا من شيء[٢٦٣] . وأحياناً يذكر القدم في آخر نعوت الذات بعد القيام بالنفس والوجود والشيء ، والغني، والواحد، ومخالفته للخلق وكأنه نعت متفق عليه[٢٦٤]. كما يأتي القدم كآخر وصف للذات قبل كتاب العلل وهو مقدمة مبحث الصفات وبعد بداية التوحيد بالوحدانية ونفي الجسمية ونفي الجهة ونفي العرض ونفي الجوهر والرد على النصارى. ولا يذكر القدم لفظاً بل مع الأولوية ضد الدهرية[٢٦٥] . ثم يظهر مع السمع والبصر ويُرفض باعتباره وصفاً أو صفة أو اسماً، ويوضع مع صفات المخلوقين ، ويفضل لفظ الأول مما يشير إلى اشتراك الألفاظ بين الانسان و«الله»[٢٦٦]. ويُذكر أحياناً في مجال نفي ما يستحيل على «الله» كثاني وصف للصانع[٢٦٧]. وقد لا يذكر إلا سلبه مثل أنه ليس في زمان كرابع وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة مع المكان ونفي الجسم ونفي الجوهر والعرض[٢٦٨] . كما يذكر مع الصفات المختلف عليها كالتكوين والبقاء واليد والوجه والاستواء وإدراك الشم والذوق واللمس[٢٦٩] . ويذكر أيضاً مع الصفات المختلف عليها في آخر الأوصاف والصفات مع البقاء والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم

---

(٢٦٢) «باب في أن القديم لا يجوز عليه العدم»، التمهيد ص ٤٩.

(٢٦٣) « في أن الصانع قديم » ، أصول الدين ص ٧١ ـ ٧٢ ؛ « في أن سبحانه قديم أزلي » ، المسائل ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣؛ « وعلى «أن للعالم صانعاً قديماً لم يزل، ولا يزال » ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٦ ؛ وعند الجبائي والمعتزلة بوجه عام أن أخص وصف للباري هو القدم، الملل جـ ١ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢، ص ٦٦.

(٢٦٤) أصول الدين ص ٨٨ ـ ٨٩ ، ص ١٢٣ .

(٢٦٥) الشامل ص ٦١٧ ـ ٦٢٠ ؛ «باب القول في أن الصانع لا أول له، أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها، ص ٦١٨ ـ ٦٢٠.

(٢٦٦) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٢٦٧) النظامية ص ١٤ ، ص ١٩ ؛ «في الدليل على قدم الباري»، الارشاد ص ٣١ ـ ٣٣.

(٢٦٨) «في أنه ليس في زمان»، المواقف ص ٢٧٤.

(٢٦٩) المحصل ص ١٣٦.

والاصبع واليمين والتكوين[٢٧٠] ؛ ويوضع في مكان آخر وهو « في أن يمتنع أن يقوم بذاته حادث » على نحو سلبي . وأخيراً يستقر الأمر ، ويظهر القدم في أول إحصاء لأوصاف الذات في عشرة كثاني وصف بعد الوجود. وفي آخر احصاء لها في ست عندما يكتمل البناء العقلي ويستقر في أحكام العقل الثلاثة، ما يجب لله من عشرين صفة وما يستحيل عليه من عشرين،تكون استحالة الحدوث هي الصفة الثانية أيضاً مع برهان القدم . وفي تفسير معنى « لا إله إلَّا الله » يظهر القدم أيضاً كثاني صفة[٢٧١] . وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يُذكر القدم والبقاء ونفي التركيب مع أحكام الواجب[١٧٢] . وعندما تظهر الذات بعد الصفات يظهر القدم بعد الوجود[٢٧٣] .

والدليل على القدم هو أنه لو لم يكن موجوداً ثم وُجد لاحتاج إلى موجد وهو محال . وهو دليل يقوم على نفي نقيض الدعوى وليس على اثبات الدعوى ذاتها أي أنه برهان خلف[٢٧٤] . ولكن الدليل المثبت هو أيضاً دليل الحدوث لاثبات الصانع القديم[٢٧٥] . فمن صفات القديم أنه واحد لا يقبل الشركة مع حادث آخر . فهو القديم وحده ، ولا قديم غيره[٢٧٦] . وهو قديم باسمائه وصفات ذاته وليس بذاته

---

(٢٧٠) المواقف ص ٢٧٥ - ٢٩٧.

(٢٧١) الاقتصاد ص ٢١ ، «الدعوى الثانية، في القدم» ؛ السنوسية ص ٢ - ٦ ؛ كفاية العوام ص ٣٢ - ٣٤؛ العقيدة التوحيدية ص ٧ ؛ الباجوري ص ٣ ؛ التحقيق التام ص ٨٩ - ٩٠ ، ص ٩٤ - ٩٥ ؛ وباقي كتب العقائد المتأخرة مثل: الجوهرة، العقيدة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، الحصون، القطر.. الخ.

(٢٧٢) رسالة التوحيد ص ٣١.

(٢٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ - ١٨٢؛ المحيط ص ١٤٥ - ١٥٠، «فصل في اثبات صانع الكل قديم، فصل في امتناع جواز العدم على القديم» ص ٦١٨ - ٦٢٠.

(٢٧٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢٧٥) أصول الدين ص ٧١ ؛ الاقتصاد ص ٢١.

(٢٧٦) يقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان محدث. ويقول غلاة الروافض إن عليا جوهر مخلوق محدث لكنه صار إلهاً صانعاً بحلول روح الله فيه، الفرق ص ٣٣٢؛ مقالات جـ١ ، ص ٢٢٦. وثبتت وحدانية القديم ضد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغلاة الروافض والمجوس. =

وحدها[٢٧٧] . وهو أخص وصف لله عند الصوفية كما أن المحدث أخص وصف للانسان[٢٧٨] . وفي حقيقة الأمر ، لا يستند الحادث إلى قديم واحد أو إلى قديم من ناحية التسلسل بل إلى حادث مثله متحقق في المادة والزمان . وهذا ينفي ضرورة وجود قديم ليس بحادث تنتهي إليه سلسلة الحوادث ما دام الحادث لا يقوم إلا على حادث مثله . والحوادث تقوم على نفسها طبقاً لقوانين الطبيعة العامة . ولماذا يكون الأساس أفضل من المؤسَّس ، والمعتمد عليه أفضل من المعتمِد؟ ألا تنشأ الوقائع كلها في الشعور ولا تعتمد إلا على هذه النشأة وعلى تعقيلها فيه؟ حتى ولو تم القفز من الحادث إلى القديم عن طريق الرجوع إلى الوراء والبحث عن العلة الأولى المختلفة في الطبيعة والجوهر عن هذا العالم فكيف يمكن الرجوع إلى هذا العالم المتغير من جديد؟ وكيف ينشأ فعل حادث من علة قديمة؟ إن أفعال القديم لا تكون إلا قديمة ، وأفعال الحادث لا تكون إلا حادثة. اما أن يكون وجود القديم لا يفسر نشأة الحادث منه ويظل الخلق بلا مبرر أو أن يكون الخلق قديماً وهو أيضاً قضاء على العالم الحادث الذي يود المتكلم اثبات القديم منه أي أنه قضاء على الأساس والبداية . الحادث ينتج عن حادث وبالتالي لا يثبت الحدوث أي قدم أو يثبت موجوداً حادثاً وهو ما ترفضه عواطف التأليه . والقديم ينتج عن قديم ، وهو لا يثبت شيئاً لأن العالم حادث أو أن يثبت علماً قديماً وهو مضاد للبداية[٢٧٩] . إن اثبات مُحدِث للحادث لا يعني اثبات القديم . فالأولوية

* فقد زاد الفلاسفة كثيراً من الممكنات، وزاد المتكلمون صفات الله بما فيهم المعتزلة الذين جعلوا الصفات أحوالاً ثابتة في الأزل مع الذات، المقاصد ص ٢٧٥ ؛ المواقف ص ٢٧٤ .

(٢٧٧) الانصاف ص ٢١ .

(٢٧٨) سئل بعض أهل التحقيق عن التوحيد فقال «هو أن تعلم انه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم» وقال الجنيد: «التوحيد افراز القدم عن الحدوث». وقال «أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث»، الانصاف ص٣٢ - ٣٣ ؛ وقال بعض أهل التحقيق «الزم الكل الحدث لأن القدم له» الانصاف ص ٤٢ .

(٢٧٩) مناهج الأدلة ص ١٣٥ - ١٣٧ ؛ الانصاف ص ٣٣؛ الارشاد ص ٣١ - ٣٣؛ المسائل ص ٣٤٢ - ٣٤٣، الدواني جـ ١ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ؛ الباجوري ص ١٣ الحصون ص ١١ - ١٣ ؛ التمهيد ص ٤٦ ؛ النسفية ص ٥١ ؛ السنوسية ص ٢ - ٤ ؛ معالم أصول الدين ص ٣٤ - ٣٦ ؛ *

بالضرورة ليست أولوية زمانية. فقد يقدر الابن على ما لا يقدر عليه الأب . وقد تقدر الأجيال الحالية والمستقبلة على ما لا تقدر عليه الأجيال الماضية. اثبات القديم من المحدث هو اثبات أولوية وأفضلية عن طريق القلب النفسي، واتهام الذات، وتبرئة الغير . والدليل في نهاية الأمر لا يثبت إلا المحدِث . وهناك قفزة من اثبات المحدِث إلى اثبات أن هذا المحدِث يستلزم بالضرورة أن يكون قديماً . القديم من أسماء الاضافة وكذلك الحادث أي أنه اسم يقوم على الأضداد في اللغة . كل اسم يشير إلى ضده عن طريق القلب وبالتالي فإن وصف القديم يتحقق بعد حدوث الحادثات . كما أن القديم وصف زماني ، والله ليس بموجود زماني وبالتالي ينكر البعض أن يوصف بالقديم ، فالخالق غير المخلوق ، والحادث غير المحدِث . فلولا العالم لما كان « الله » ، ولولا التشبيه ما كان التجسيم ، ولولا النفي لما كان الاثبات(٢٨٠) .

٢ ـ **معنى القديم** : قبل أن يجيب القدماء على سؤال ماذا يعني القديم فإنهم يطرحون السؤال الأول التمهيدي وهو هل القدم صفة أو معنى قائم بالذات أم أنه هو عين الذات؟ وهو نفس السؤال الذي طرح من قبل في بداية صفة الوجود عن ماهية الوجود قبل السؤال عن معنى الوجود . وهو السؤال الذي سيصبح المشكلة الرئيسية في موضوع الصفات فيما يتعلق بالصفات السبع التي هي صفات معانٍ وليست قائمة بالذات مثل الصفات الست(٢٨١) . وبينما أثبت

= كفاية العوام ص ٣٢ ـ ٣٤؛ الانتصار ص ٥؛ التحقيق التام ص ٩٠ ـ ٩٣.

(٢٨٠) هذا هو رأي معمر ، الشامل ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥؛ لذلك كان يقول «لا أقول قديم إلا إذا حدث المحدث»، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢٨١) عند أبي الحسن الأشعري والغزالي أن الله قديم لذاته، وعند عبد الله بن سعيد القلانسي أنه قديم بقدم أو بمعنى هو قائم به، أصول الدين ص ٨٨ ـ ٩٠ ، ص ١٢٣؛ كما أثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء، المحصل ص ١٣٦؛ الاقتصاد ص ٢١؛ التحقيق التام ص ٩٤ ـ ٩٥؛ وعند الجبائي القديم هو الله لأنه ينفي الصفات. واستدل على ذلك بأن الله قديم، وقدمه أخص وصفه. فلو ثبت صفة قديمة لشاركته في أخص الوصف وذلك يوجب الشرك، الشامل ص ٢٥٢؛ أنظر أدلة اثبات الصفات، الشامل ص ٢٥٣ ـ ٢٥٨؛ وعند عبد الله بن كلاب أن له قدماً، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ص ٢٣٠ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٣.

الأشاعرة قدماً « لله » زائداً على الذات أثبت المعتزلة قدماً هو عين ذاته(٢٨٢) . فالقدم ليس وصفاً لصفة بل وصف للذات بالرغم من بقاء صفة القدم غير مستقلة بذاتها بل تكون فقط صفة للذات لأن القدم المستقل بذاته ليس شرفاً بل شرفه أنه للذات دون غيره . والواجب والقديم ليسا مترادفين . القديم أعم من الواجب ، إذ لا استحالة في تعدد الصفات القديمة ولكن الاستحالة في تعدد الذوات القديمة . كل ما هو قديم فهو واجب لذاته(٢٨٣) . أما معاني القدمية فمتعددة منها ما يبدأ بتعريف القديم ومنها ما يبدأ بتعريف شيء آخر على أنه القديم . فالشيء هو القديم ، ولا يطلق على الشيء اسم الحادث إلا تجوزاً وتوسعاً . لذلك كان الله شيئاً(٢٨٤) . وقد يعني الله قديم عند البعض أنه إله لما كان الإله وحده هو القديم(٢٨٥) . وقد يعني القديم أن وجوده غير مسبوق بعدم أي اثبات نفي عدم سابق ، إذ أن الوجود مستمر منذ البداية(٢٨٦) . والقديم في اللغة هو المتقدم على غيره في الوجود ، وهذه في صفات البشر . أما في صفات الله فإنه يعني أنه لم يزل بلا ابتداء ولا انتهاء ، لم يزل ولا يزال ، تقدم على غيره في الوجود ، هو الأول والآخر ، المتقدم على جميع المحدثات لا لغاية(٢٨٧) . وأنكر البعض أن الله كائن متقدم على المحدثات ، وأثبت معنى قديم أنه لم يزل ومعنى لم يزل أنه قديم(٢٨٨) . القديم هو المتقدم في الوجود على شريط المبالغة ولا يتخصص بالذي لا أول لوجوده أي أنه يطلق أيضاً على التقدم المتقادم في الحوادث. فاللغة تسمي ما تقادم وعتق

(٢٨٢) هذا هو رأي أبي الهذيل، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ جـ ٢ ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠؛ المواقف ص ٢٩٧ .

(٢٨٣) هذا قول بعض المتأخرين مثل حميد الدين الضرير، التفتازاني ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٨٤) هذا هو قول أبي العباس الناشيء، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٨٥) هؤلاء بعض البغداديين، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، جـ ٢ ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(٢٨٦) الاقتصاد ص ٢١ .

(٢٨٧) بحر الكلام ص ١٧؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦؛ وهذا هو رأي الجبائي، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ، جـ ٢ ، ص ٢٧٩ ـ ١٨٠، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

(٢٨٨) هذا هو إنكار عباد، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ، جـ ٢ ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

قديماً[٢٨٩] . وهنا يظهر مضمون القدم وهو الزمان . فالقديم ما لا يجري عليه زمان[٢٩٠] . الزمان عرض متجدد. والتجدد لا يجوز على الله . والزمان عند الفلاسفة جوهر مجرد ، واجب لذاته ، لا يجوز عليه العدم أو حركة الفلك الأعظم ، ولكن وجود « الله » منزه عن الزمانية . ولكن كيف يفعل «الله» ولا يتم فعله في أوقات ولا يلزم الزمان المتجدد؟[٢٩١]. وماذا تعني إذن ﴿كلّ يوم هو في شان ﴾؟ وأيهما أكثر إجلالاً ، الزمان الثابت الرتيب أم الزمان المتجدد الخلاق؟ ولا يعني أن الله القديم أنه لم يزل كائناً قبل أن يخلق الزمان وحده بل وقبل أن يخلق المكان أيضاً فالقدم قدم في الزمان والمكان لأن القدم مقولة في الزمان وليست في المكان[٢٩٢]. وكما أنه ليس في مكان فإنه لا يكون أيضاً في زمان لأن نفي المكان يقتضي بالتبعية نفي الزمان . والمكان له أول وآخر أي أنه يُعرف بالزمان ويُقرن به ، بالبداية والنهاية ، لم يزل ولا يزول ، الزمان كله أو الأبدية[٢٩٣]. لذلك يستعمل لفظ أزلي أيضاً بمعنى قديم ، الأزلي ما لا أول له ، والأبدي ما لا نهاية له ،والسرمدي ما لا أول له ولا نهاية . وهذا هو الاحساس الفلسفي التقليدي بالتأليه ، الأول والتقدم ، موجود قبل الخلق[٢٩٤] . حتى ولو كانت هناك أولوية في الزمان ، فالزمان لا يكون بالضرورة زماناً طبيعياً . الزمان إنساني خالص ، وما الزمان الطبيعي إلا إسقاط من الزمان الانساني . الأشياء لا تعيش في الزمان ، الانسان هو الموجود الزماني الوحيد . ويكاد يتفق المتكلمون والحكماء على معنى واحد وأخير للقديم وهو الذي لا أول لوجوده[٢٩٥] ، والمتقدم على جميع

---

(٢٨٩) هذا هو رأي الأشعري، الشامل ص ٢٥١ ـ ٢٥٥ مستشهداً بآيتي ﴿ كالعرجون القديم ﴾ ، ﴿ إفك قديم ﴾ .

(٢٩٠) النسفية ص ٦٥ ؛ التفتازاني ص ٦٥؛ الاسفرايني ص ٦٦؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦؛ الفرق ص ٣٣٣.

(٢٩١) هذا هو اعتراض المعتزلة، التحقيق التام ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢٩٢) بحر الكلام ص ٢ .

(٢٩٣) هذا هو رأي الشبلي، الانصاف ص ٤٢.

(٢٩٤) مقالات جـ ١ ، ص ٢١٧.

(٢٩٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ ـ ١٨٢.

المحدثات[٢٩٦] . ولا يعني القول بأنه لا أول له أنه أزلي[٢٩٧] . فالأزلية اطلاق ومنع لكل مظاهر النقص الانساني[٢٩٨] . على أية حال لفظ الأول لفظ شَرَفيّ ﴿ هو الأول والآخر ﴾ على عكس لفظ القديم الذي لا يطلق إلا اجماعاً[٢٩٩] .

ولكن ماذا يعني الأول؟ يعني الأول أنه لم يزل كائناً ولا شيء سواه . ولا يصح الوصف بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة أي أنه الأول نظراً وعملاً ، معرفة ووجوداً ، وهذا عند من يرى أنه لا شيء إلا وهو موجود[٣٠٠] . وعند البعض الآخر الأول لم يزل موجوداً ولا شيء سواه موجود وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة . وفي حقيقة الأمر إن الأول يُطلق على عدة معانٍ. فالأول هو الواحد الرياضي الذي منه تبدأ سلسلة الأعداد وهو في الحقيقة ليس مطلقاً لأن هناك ـ ١ ، ـ ٢ ، وهي الأعداد السلبية . وهناك الأول المنطقي السابق على التجربة ، الأول في نظرية المعرفة ولكنه أول عقلي خالص مشروط بوجود الذهن . وهناك الأول الكوني الذي يمكن معرفته من دراسة نشأة الكون ، وهو أول طبيعي نسبي وليس أولاً صورياً مطلقاً . وهناك الأول بالنسبة إلى الزمان بمعنى السبق . فالأب أول بالنسبة إلى الابن ، ولكنه أول يحتاج إلى أول آخر وليس أولاً مطلقاً . وهناك الأول من حيث الجهد والمنافسة في السباق وهو أيضاً أول نسبي . وهناك الأول بالنسبة إلى الشعور وهو نشأة الشيء فيه ، وأول ما يتبادر إليه ، وهو أول نفسي خالص مشروط بحالة الشعور . لم يبق إذن إلا الأول من حيث الشرف والرتبة أو القيمة وهو « الله » . فالذي لا أول له إذن ليس حكماً على موضوع أو

---

(٢٩٦) عند الاسفرايني كل موجود استمر وجوده وتقادم زمناً متطاولاً فإنه يسمى قديماً في اطلاق اللسان مثل ﴿ حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ ، الارشاد ص ٣١ ـ ٣٣؛ الباجوري ص ١٣ وعند جميع المتقدمين من مشايخ الأشاعرة كذلك، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ الشامل ص ٦١٧ ـ ٦١٨.

(٢٩٧) هذا هو رأي معمر، الفرق ص ١٥٥.

(٢٩٨) «الأزلية ضمان لمنع الأضداد والآفات كالجهل أو الشك بالنسبة إلى العلم، والموت بالنسبة للحياة والعجز بالنسبة إلى القدرة، والصمم والعمى بالنسبة للسمع والبصر»، اللمع ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٩٩) الدر النضيد ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٣٠٠) مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

قياساً لشيء بل تعبير عن مبالغة إنسانية عندما يوصف بحر بأنه لا أول له أو طابور أو شارع طويل بأنه لا أول له . فهو أسلوب إنشائي للتعبير عن صيغة المبالغة التي تستعمل أيضاً للتعبير عن «الله» عندما يوصف بأنه لا أول له. والمبالغة وصف أدبي إنشائي وليست وصفاً خبرياً موضوعياً . الواقع له أول ونهاية ، ومحدد ذو أطراف . لذلك كانت التعبيرات الدينية جزءاً من التعبيرات الأدبية ، والتجربة الدينية لون من ألوان التجارب الأدبية ، فعلماء الكلام أدباء بلا أدب ، وشعراء بلا شعر . والصوفية أنجح أسلوباً وأكثر توفيقاً عندما عبروا عن مواجيدهم بالشعر ، فهم أصحاب تجارب وأصحاب قريحة ، والمتكلمون دعاة سلطة أو قادة معارضة ، أهل جدل وخطابة وأقلهم أصحاب برهان .

والقدم ينافي تأثير المختار لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر في حين أن الحدث هو الذي يستند إلى المختار أو إلى قصد الايجاد . وجود الحادث وجود قصدي أي أن الوجود يوجد في لحظة الشعور به ، فيُخلق العالم في قصد الايجاد . وهذا هو الحادث الذاتي أو الحادث القصدي . ولماذا يكون من خصائص نفي التأثير والاختيار وانعدام القصد والغائية؟ إذا كان الاختيار تعبيراً عن الحرية ، والتأثير تعبيراً عن الفاعلية ، والقصد والغائية تعبيراً عن الحياة فلماذا يتصور القديم بلا حرية أو فاعلية أو غائية أو قصد؟ لماذا يكون القدم موتاً وفراغاً وسكوناً وثبوتاً وتوقفاً؟[٣٠١] . لذلك ارتبط القديم بموضوع الحسن والقبح والصلاح والأصلح والغائية، فالقديم عند المعتزلة يفعل ما يفعل لحسنه ، وعند الأشاعرة من غير تقدير[٣٠٢] . وكيف يمنع القديم الغائية ، والغائية هي بناء الوحي ، والوحي

(٣٠١) ««القدم ينافي تأثير المختار لأنه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الأثر فإن القصد إلى ايجاد الموجود محال»، طوالع الأنوار ص ٥٩، «لا يستند القديم إلى القادر المختار إتفاقاً، والقديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الايجاد مقارن للعدم ضرورة»، المقاصد ص ٢٧٦ ؛ ولكن الأمدي جوز إستناد القديم إلى المختار وقال سبق الايجاد قصداً لسبق الايجاد إيجاباً ، المواقف ص ٧٤ ـ ٧٦؛ المحصل ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٣٠٢) الشامل ص ٦١٨ ـ ٦٢٠؛ أنظر أيضاً الفصل الثامن عن الحسن والقبح والعقل والنقل والصلاح والأصلح.

كلام ، وهو صفة للقديم كما يتصور القدماء؟ كيف يكون اثبات القدم قضاء على الغائية ، والقضاء على الغائية قضاء على استقلال الانسان عقلاً وشعوراً وفعلاً ، هذا الاستقلال الذي هو غاية الوحي واكتماله فيه(٣٠٣) .

وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم . فالله لديهم ليس قديماً بل محلاً للحوادث ، تقوم الحوادث به ، والحوادث تحتاج إليه في الايجاد اما بالارادة أو بأمرِ كُنْ ، وهو ما يعطي الفاعلية لله ، فيجعل الله هو التاريخ ، والتاريخ هو الله (٣٠٤) . فالاعتراضات على القدم قوية مثل أن القبلية ذاتية وفعل وحركة ونشاط وليس قبلية صورية فارغة ، وأن صفات الكمال يمكن أن تتجدد وتتلاحق ، وتنتقل من كمال إلى كمال ، وأنه ما دام لكل صفة حادث ولهذا الحادث حادث ، والذات لا تخلو عن الشيء وضده فـما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهو باعتراف الأشاعرة الذين يتصورون أن الله شيء(٣٠٥) . ويزيد الكرامية على هذه الاعتراضات اعتراضات أخرى مثل أن الصفات لا تتصور إلا بالحوادث مثل السمع والمسموع ، والبصر والمبصر . الخ . سمع الباري ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر . فلا ذات بلا موضوع ولا إله بلا عالم ، وأن القدم بمعنى عدم سبقه بالعدم ليس تعريفاً للقدم ومبرراً له ، وأن الله صار خالقاً للعالم بعد أن لم يكن ، وهي نفس الحجة لاثبات قدم العالم بقياس العالم على الله ولكن هنا بقياس الله على العالم(٣٠٦) . الصفات حادثة بذات « الله » لأنه خلق العالم ومعنى ذلك أنه محل للحوادث ، لم يكن فاعلاً

---

(٣٠٣) انظر كتابنا لسنج: تربية الجنس البشري ، خاصة المقدمة عن الوحي كغائية في التاريخ .

(٣٠٤) في صيف عام ١٩٦٦ أثر عودتنا من فرنسا قابلت الأستاذ المرحوم الدكتور علي سامي النشار بمنزله بالاسكندرية ، وبعد حديثي عن الله والتاريخ والغائية والمستقبل قال: هذا محمد بن كرام ، هذه هي الكرامية . ولم التفت لذلك في حينها إذ كنت مشغولاً بعلم أصول الفقه .

(٣٠٥) يعرف الايجي الحادث بأنه الموجود بعد العدم اما ما لا وجود له وتجدد فلا يقال له حادثة فمثل الأحوال (لم يُجزْ تجددها إلا أبي الحسن الذي قال إن العالمية تتجدد بتجدد المعلومات) والاضافات والسلوب فانسب إلى ما يستحيل اتصاف الله به . المواقف ص ٢٧٥ .

(٣٠٦) التحقيق التام ص ٩٢ ـ ٩٣ .

للعالم ثم صار فاعلاً له . يمكن إذن تسميته حادثاً أو حالاً . وهو أقرب إلى معنى ﴿كل يوم هو في شان﴾[٣٠٧]. أقواله وإرادته وإدراكه للمرئيات والمسموعات ، أعراض حادثة فيه . قوله للشيء « كن » خلق للمخلوق وإحداث للمحدث . وقوله للشيء « افن » افناء للمخلوق. لا يمـوت شيء في العالم إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات « الله » ، منها إرادته لحدوث ذلك الحـادث،وقوله « كن » ، وهو قول بألفاظ حادثة وأعراض ، ورؤية تحدث فيه يرى بها الحادث. لا يعدم شيء من العالم إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فيه ، ارادته لعدمه أو قوله « افن » . والحوادث الحادثة في ذات الإله اضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العـالم وأعراضها[٣٠٨] ، في ذاته حوادث كثيرة مثل الاخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة والقصص والوعد والوعيد والاحكام[٣٠٩] . وما يحدث في ذاته يحدث بقدرته وما يحدث مبايناً لذاته يحدث بواسطة الاحداث أي الايجـاد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات . والمحدث ما باين ذاته من الجواهر والأعراض ، وهذا هو الفرق بين الخلق والمخلوق ، والايجاد والموجود . وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم ، وتصبح حركة العالم جزءاً من ألوهيته، وقوانين التاريخ صفاته ، « الله » هنا بمثابة الوعي التاريخي . ولما ضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعي التاريخي من وجداننا القومي ، ولما استقرت الأشعرية كفرقة رسمية للدولة استقرت السلطة وأصبح لها الأولوية على كل شيء بلا شعب ومؤسسات كما أن لله الأولوية على العالم بلا حوادث ولا تاريخ . تركز الكرامية إذن على الضد ، ليس على القدم بل على الحدوث ، وتقلب علاقة الواجب بالمستحيل ، فالواجب هو الحدوث والمستحيل هو القـدم[٣١٠] . وقد اختلفت

---

(٣٠٧) المواقف ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧ ؛ المحصل ص ١١٤ ـ ١١٥ ؛ معالم أصول الدين ص ٣٤ ـ ٣٦ الملل جـ ٢ ص ١٩.

(٣٠٨) الفرق ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣٠٩) كفاية العوام ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣١٠) الملل جـ ٢ ، ص ١٤ ـ ١٥ ؛ اعتقادات ص ٦٧ ؛ الفرق ص ٢١٧ ؛ ٢١٨ ؛ إعتقادات ص ٦٧ ؛ غاية المرام ص ١٨٠.

الكرامية في تفصيل الخلق فقال البعض لكل موجود ايجاد ، ولكل عدم اعدام. وقال البعض الآخر ايجاد واحد يصلح لموجودين من جنس واحد ، وجعلوا الأجناس خمسة . فالخلق اما أن يكون فردياً متجدداً أو نوعياً عاماً(٣١١) . وما يحدث في ذاته ينقسم إلى أمر التكوين وهو فعل يقع تحت المفعول ، وما ليس أمر التكوين اما خبر أو تكليف ونهي تكليف يدل على القدرة ولا يقع تحتها مفعولات(٣١٢). ولا فرق بين «الله» والانسان في القول والفعل، في الكلام والارادة، في اللفظ والمعنى ، في النظر والعمل(٣١٣) ، فكلاهما حقيقة واحدة من حيث صلة الذات بالموضوع . وهناك فرق بين القول بأن «الله» محل للحوادث وبين التجسيم . فالحوادث تاريخ أي حركة في الزمان بينما التجسيم ثبوت في المكان ومادية في تصور الشيء(٣١٤) . وفي النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية وبراهين منطقية وايقاع الخصم في التناقض بل يتعلق الأمر بتجربة بشرية هي الوعي الكلي للتاريخ الشامل، الله باعتباره تاريخاً للعالم، والوحي باعتباره تجسيداً للبشرية . الوحي قول الله ، وأفعال الأفراد والجماعات ، الأنبياء والشعوب إرادته ، وحركة الجماهير فعله ونشاطه ، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التي ربطت بين «الله» والتقدم، بين صفات «الله» وحركة التاريخ وقوانين مساره .

ولم تقف الكرامية وحدها دفاعاً عن الحدوث وجعل «الله» محلاً للحوادث بل

---

(٣١١) الملل جـ ٢ ، ص ١٥ ـ ١٧ ؛ نهاية الاقدام ص ١١٤ ـ ١١٥؛ ص ١٠٤ ـ ١:١٠٥ .

(٣١٢) الملل جـ ٢ ، ص ١٨ .

(٣١٣) قول الله وإرادته من جنس قولنا وإرادتنا ثم لقوله وإرادته مفعولات مثل العالم بما فيه من السموات والأرض فيلزم أن يحصل بإرادتنا وقولنا مثل ذلك فإن قول كُنْ كافٌ ونون من جنس أقوالنا بلا فرق .

(٣١٤) اجتهد ابن الهيصم في ترميم مقالة محمد بن كرام حتى ردها إلى التجسيم فأراد بالجسم القائم بالذات مثل الفوقية والبينونة، ونفي المجاورة والمماسة، الملل جـ٢ ، ص ١٨ ـ ١٩. أنظر أيضاً تفصيل البرهان والمناقضة في الالزام، وهما طريق المتكلمين في نهاية الاقدام ص ١١٥ ـ ١٢٢ ، وأنظر أيضاً إبطال الأشاعرة لحجج الكرامية في طوالع الأنوار ص ١٥٩؛ الارشاد ص ٤٤ ـ ٤٦؛ غاية المرام ص ١٨٦ ـ ١٩٣؛ العضدية جـ٢ ، ص ٤٣؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٤٣ ـ ١٥٣ .

شاركها الحكماء وبعض المعتزلة والباطنية وبعض الفرق الدينية الأخرى، وذلك يعني أنه اختيار عقلي وارد وليس «كفراً» محضاً. فقالت الدهرية بقدم العالم، فالعالم قديم أي متقادم، وهذا متحقق في جواهر العالم(٣١٥). ولقد اسند الحكماء العالم مع اعتقاد قدمه إلى الصانع لاعتقادهم أنه موجب بالذات واسندوه إلى الفاعل لأنه موجب بالذات. كما أثبتوا الاضافات مع عروض المعية والقبلية. أما المعتزلة فقد أنكروا قدم الصفات وأثبتها البعض أحوالاً، والحال يتغير، واسطة بين الوجود والعدم(٣١٦). وكذلك لا تلفظ الباطنية الحدوث من أجل القدم بل ترد الاعتبار للمحدث فيكون القديم هو الأمر والكلمة، والمحدث الخلق والفطرة(٣١٧). بل إن بعض الفرق الدينية الأخرى تقول بالحدوث، وهي فرق بينها وبين المسلمين عهود شرعية مثل المجوس(٣١٨). وهناك فرق أخرى انتسب إليها علماء المسلمين تقول بالحدوث كذلك(٣١٩). بل إن الأشاعرة أنفسهم وأهل السنة لا يستبعدون القول به وذلك من خلال القول بتعدد القدماء وهي الصفات الزائدة على الذات أو من خلال اثبات النسخ وهو رفع الحكم أو انتهاؤه وهو اثبات عدم بعد وجود وقول بالتغير والتبدل والحدوث. إن عدم الاعتراف بالحدوث في رأي الكرامية جهل وغباء بل جبن وخوف فإن أكثر العالم يوافقون على حدوث الله وإن أنكروه باللسان خوفاً من الشائع واتقاء لقهر السلطة التي تمثلت قدم «الله» دفاعاً عن سلطة

---

(٣١٥) الشامل ص ٢٥١ ـ ٢٥٥.

(٣١٦) اثبتوا احوالاً خمسة لا أول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية وهي حالة اثبتها أبو هاشم علة للأربع، مميزة للذات، طوالع الأنوار ص ٥٩؛ المقاصد ص ٢٧٦؛ المحصل ص ٥٥ ـ ٥٧؛ التلخيص ص ٥٧؛ التحقيق التام ص ٩٠؛ كما قال الجبائي بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل.

(٣١٧) الملل جـ ٢، ص ١٤٧.

(٣١٨) قالت المجوس، كل حادث قائم به، وأثبتوا صانعين أحدهما شيطان محدث.

(٣١٩) هم الحرنانيون من المجوس. اثبتوا قدماء خمسة، اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس وواحد منفعل وهو الهيولى، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء، المحصل ص ٥٦ ـ ٥٧؛ وقد مال ابن زكريا الطبيب الرازي إلى هذا المذهب وعمل فيه كتاب «القول في القدماء الخمسة»، التلخيص ص ٥٧؛ المواقف ص ٧٤ ـ ٧٦؛ المحصل ص ٥٦ ـ ٥٧.

الحاكم وتفرده بالحكم دون مشاركة للعالم له فيه .

إن القدم من أكثر الصفات تنازعاً عليها عند القدماء ، ينكره بعض الأشاعرة لأنه إذا كان لا أول له فإنه تعريف سلبي أو أنه صفة فذلك تصوير ثم تقرير أي أنه أمر اعتباري لا وجود له في الواقع(٣٢٠) . كما يدل من قال إن معنى القدم أنه إله أن الصفة المقصود بها التأليه ليس إلا(٣٢١) ، أي أنها عملية شعورية المقصود بها تأليه كائن مشخص وليس وصفاً لهذا الكائن بالفعل . القدم إذن ليس صفة موضوعية لشيء بل هي مقولة إنسانية لاعلان مرتبة الشرف ، ومن هنا أتت الأقدمية في الرتب والدرجات ، والأقدمية في السن والعمر ، والأقدمية في التعيينات والوظائف. لذلك لا يجوز أن يوصف «الله» بالقدم على الاطلاق أو أن تُنسب إليه تجربة إنسانية(٣٢٢) . كما أن الزمان ليس مقولة طبيعية بل تجربة إنسانية . لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحق عليه . الزمان الطبيعي اسقاط من الانسان على الطبيعة . لا يوجد زمان في الطبيعة بل الزمان تجربة حياة ، تجربة نضج واكتمال . وقد ساعد على هذا الاسقاط تعاقب الليل والنهار ، ودوران الأرض حول الشمس والفصول الأربعة . وكل ذلك يتم خارج الزمان أو بلا زمان ، والانسان هو الذي يـزمّن الظواهر الطبيعية . والقدم أيضاً تجربة تاريخية تشير إلى جذور الوجود الانساني في التاريخ ، وتعطي الانسان البعد التاريخي اللازم لرؤياه للواقع ، وتمده بالعمق التاريخي وتراكم الخبرات ودروس الماضي وتجربة التاريخ . القدم إذن هو وعي الانسان بالزمان باعتباره وعياً تاريخياً ظهر في الوعي المصري والوعي الصيني ووعي حضارات ما بين النهرين والوعي اليهودي أي لدى الشعوب التاريخية وغاب في الوعي الأمريكي ، وهو الوعي الذي كان وراء نشأة علم فلسفة التاريخ في الغرب . وتنشأ حركات العودة إلى الأصول والبحث عن الجذور كحركات تحررية ضد تغريب العصر وتمييع الهوية ، وتكون حركات نهضة واحياء

(٣٢٠) المواقف ص ٢٩٧ .

(٣٢١) مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣٢٢) لذلك قال بعض المتقدمين «لا أقول إن الباري قديم على وجه من الوجوه»، مقالات جـ ١، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

كما كان الحال في عصر الإصلاح الديني في الغرب ، وفي الحركة السلفية المعاصرة . لذلك يخطأ من يظن أن القدم يعني العودة إلى الماضي والبحث عن القديم فحسب إذ أن القدم من «التقدم» أي السبق واللحاق الحركة إلى الامام، وليس من التقادم أي الحركة إلى الوراء ، وبالتالي تكشف صفة القدم ليس فقط عن الوعي التاريخي بل تضع أيضاً قضية الوعي المستقبلي . فالمتقدم يعني السابق ، والسابق يعني المتقدم ، وبالتالي يكون الرجوع إلى الوراء أو التوجه إلى الامام كلاهما حركة تقدم(٣٢٣) .

فإذا كان القدم قد يكون صفة مقبولة في بعض الأحيان كالجبن القديم ، والخمر المعتق ، والاثر القديم ، فإنه يكون أيضاً بمعنى سلبي بمعنى البلى كالمنزل القديم ، والحذاء القديم ، والنكتة القديمة . وهو ما يتضح في الأمثال العامية من ارتباط الوعي الشعبي بالقديم « من فات قديمه تاه » والتحسر على أيام زمان ، وسماع أغاني زمان ، والتحسر على أسعار زمان . لكن خطورة ذلك قد تبدو في التأزم بأحوال العصر ، ووقوف موقف العاجز منه فتظهر الحركات السلفية كرد فعل على أزمة العصر ، تجد في العودة إلى الماضي خلاصاً وتعويضاً ، حلماً وثورة دون أي تجاوز أو استبصار لعالم جديد . فالبدائي أفضل من العصري ، والخلافة الراشدة أفضل من الملك العضود(٣٢٤) . كما تبدو خطورة القديم في أولويته المستمرة على الجديد ، فله قيمة أعظم وشرف أكبر وبالتالي تستحيل الجدة ، ويقل الخلق ، وينتهي الابداع ، ويكون نمط الحضارة كله أقرب إلى الاتباع منه إلى الابداع ، وتكون الروح أقرب إلى التقليد منها إلى التجديد . وفي التجربة الانسانية لا يكون للقديم الأولوية على الجديد باستمرار . ففي الخلق الفني يعبر الجديد عن الوجود أكثر من القديم الذي لا يكون إلا صورياً فارغاً ساكناً عقلياً جامداً . وفي الحياة ، يعبر الشباب عن فورة الحياة أكثر من الشيوخ الذين يتحولون إلى جانب المحافظة والتقليد والابقاء على الأوضاع القائمة . وفي مظاهر

(٣٢٣) هناك تشبيه سياسي في معارك النضال باستمرار لتبرير حركة التراجع الوقتي بأن الأسد قبل أن ينطلق إلى فريسته يتراجع خطوات إلى الوراء .

(٣٢٤) أنظر الفصل الثاني عشر عن الامامة .

الحياة يكون للجديد الأولوية المستمرة على القديم وإلا توقفت صور الحياة العامة . ولا يعني الجديد هنا الانقطاع عن القديم ولكن تطويره واستمراره مع تغيير صوره وأشكاله . القديم والجديد كلاهما يعبر عن واقع ، والواقع متغير ، وبتغير الواقع تتغير الأشكال . القديم ما هو إلا شكل للواقع ، والجديد ما هو إلا شكل آخر . الواقع المتغير حالياً لا يأخذ شكل مرحلة قديمة بل يفرض شكله الجديد . علاقة القديم بالجديد إذن علاقة حركية زمانية تحدث في التاريخ وليست علاقة أولوية أو شرف . وصف «الله» بالقدم والانسان بالحدوث نزعة تدميرية للعالم من أجل القضاء على الانسان بلا ثمن(٣٢٥) .

وقد تنبه الفقهاء للأمر . ورأوا تحول صفة القدم من مجرد صفة لموصوف قديم إلى اسم فيصبح القديم اسماً لا صفة مما يدل على أن القضية قضية لغة سواء كان القدم وصفاً لذات أم صفة أم اسماً أو مجرد لفظ دون أن يكون مصطلحاً . لذلك تحرج البعض من اطلاق لفظ القديم لأن السمع القطعي لم يرد به ولا بألفاظ واجب الوجود إنما الاطلاق للفظ بالاجماع(٣٢٦) . الألفاظ نفسها

---

(٣٢٥) لذلك حُكي عن بعض الفلاسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٣٢٦) الدر النضيد ص ١٥٠ - ١٥١؛ ويقول ابن حزم «ومما احدثه أهل الاسلام في أسماء الله «القديم». وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة، ولا يجوز أن يسمى الله بما لم يسم به نفسه. وقد قال ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ فصح أن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله بذلك. وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة، وهذا منفي عن الله . وقد اغنى الله عن هذه التسمية بلفظة أول فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه فيه غيره، وهو معنى أنه لم يزل. وقد قلنا بالبرهان إن الله لا يجوز أن يسمى بالاستدلال. ولا فرق بين من قال إنه يسمي ربه جسماً إثباتاً للوجود ونفياً للعدم وبين من سماه قديماً إثباتاً لأنه لم يزل ونفياً للحدوث لأن كلا اللفظتين لم يأت به نص. فإن قال من سماه جسماً الحد لأنه جعله كالاجسام قيل له ومن سماه قديماً الحد في أسمائه لأنه جعله كالقدماء. فإن قال ليس في العالم قدماء أكذبه القرآن بما ذكرنا وأكذبته اللغة التي بها نزل القرآن إذ يقول كل قائل في اللغة هذا الشيء أقدم من هذا وهذا أمر قديم وزمان قديم وشيخ قديم وبناء قديم وهكذا في كل شيء» الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٦ - ١٣٧؛ ويقول أيضاً «لا يحل أن يسمى الله قديم» الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٦ .

مستحدثة ، وبالتالي فهي من اختيار البشر يمكن تغييرها. لم يرد بها السمع ولكن أقرها الاجماع ، والاجماع يتغير من عصر إلى عصر ، والاجماع السابق غير ملزم للاجماع اللاحق نظراً لتغير الظروف والمصالح والحاجات . رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح في علم أصول الدين أو اعتباره اسماً من أسماء «الله» لأنه وصف للمخلوق وليس للخالق . والحقيقة أن اللفظ الأصل قدم ومشتقاته يعني التقدم أكثر مما يعني القدم ، ويعني تقديم الأفعال أكثر مما يعني قدم الذات ، والمرات القليلة التي يعني فيها القديم إنما كان يُطلق بمعنى سلبي للإفك أو للضلال أو للتقليد أو للأشياء البالية(٣٢٧) . فكيف يطلق على «الله» وصف القديم؟ .

خامساً : البقاء :

١ــ **البقاء ثالث وصف للذات** : البقاء هو ثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم . فالوجود لا أول له ولا آخر ، لا نهائي من البداية والنهاية ، فإذا كان القدم يعني ما لا أول له فإن البقاء يعني ما لا نهاية له . وقد لا يذكر البقاء ويكتفى بالوجود والقدم(٣٢٨) . مما يدل على ظهور هذه الصفات تباعاً بعد بناء نسق العقائد وتصورات الذات . وقد يظهر من الصفات المختلف عليها مع القدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والأصبع واليد والتكوين في نهاية الأوصاف

---

(٣٢٧) ذكر أصل اللفظ « قدم» في القرآن ٤٩ مرة؛ ٣٦ منها بمعنى تقدم أي حركة إلى الامام في صياغات وأزمنة عديدة منها الماضي والمضارع وتفيد معنى التقدم في الخير وتقديم الأعمال الصالحة؛ مثلاً **﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾** (٧٤:٣٧)؛ **﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم﴾** (١٥: ٢٤) ؛ **﴿ينبؤ الانسان يومئذ بما قدم وأخر﴾** (٧٥: ١٣)، **﴿علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾** (٨٢:٥) وفي أغلب الأحيان بمعنى سلبي أي الأعمال السيئة. ومنها ٨ مرات بمعنى قدم الرجل بمعنى الصدق والثبات والجهاد والنضال. ومنها ٤ مرات فقط بمعنى القديم بمعنى سلبي للضلال **﴿قالوا تالله انك لفي ضلالك القديم﴾** (١٢: ٩٥)، أو للإفك **﴿وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾** (٤٦: ١١)، أو للأشياء مثل **﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾** (٣٦: ٣٩)، وهو المعنى الذي أشار إليه القدماء، أو للتقاليد مثل **﴿قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون﴾** (٢٦: ٧٦) من أجل الثورة عليها ونصرة الجديد المتفق مع العقل والواقع، مع الايمان والمصلحة.

(٣٢٨) شرح الأصول الخمسة، المحيط.

الست مما يدل على بداية ظهوره وفرض نفسه في النسق[٣٢٩] . وقد يُذكر الآخر مع الأول في «الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، القريب والبعيد » في عبارات إنشائية دون صياغات عقلية مما يكشف عن بداية ظهور الصفة كنوع من المواجيد والعواطف والانفعالات حتى تستقر في النسق العقلي المتأخر[٣٣٠] . وقد ارتبط في البداية بدليل الحدوث مثل صفتي الوجود والقدم . فيذكر البقاء بعد ذكر دليل الحدوث لأوصاف المحدِث على أنها اسم فعل باق أي كائن مشخص قبل أن تتحول إلى وصف مجرد ، بعد موجود ، قديم ، واحد ، أحد[٣٣١] . ويذكر في صيغة إنشائية بعد القدم والأول على أنه لا آخر لدوامه دون صفة البقاء مما يدل على أن التجربة سابقة على المصطلح[٣٣٢] . وقد يذكر في التمهيدات بعد واجب الوجود مع استحالة الفناء[٣٣٣]. وقد يذكر في صيغة سلبية ضمن العشرين صفة على أنه استحالة طرد العدم أو احالة العدم مما يدل على أنه وإن لم يكن وصفاً سلبياً إلا أنه من الأضداد ، وأن السلب أصل الايجاب ، والتنزيه سابق على التشبيه[٣٣٤] . ثم يظهر البقاء كمسألة مستقلة تدل على أن الوصف بدأ يتموضع ويصاغ ويتفرد ، ويتحول إلى وصف مستقل من مجرد تعبير إنشائي عن عواطف الاجلال والتعظيم[٣٣٥] . وتتداخل صفة البقاء مع صفات المعاني السبع ، وتظهر كصفة معنى وليس كصفة ذات بعد صفات المعاني السبع وقبل صفات التشبيه[٣٣٦] ، وقد يأتي بعد الصفات السبع ولا يذكر منها إلا الوجود وكأنه نتيجة للقديم فيما وجب قدمه وجب بقاؤه[٣٣٧] . ويثبت على أنه اثبات للمعاني وهو أن

(٣٢٩) المواقف ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ ؛ غاية المرام ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(٣٣٠) الانصاف ص ٤٢ .

(٣٣١) الانصاف ص ١٨ .

(٣٣٢) الانصاف ص ٣٣ .

(٣٣٣) اساس التقديس ص ٢ .

(٣٣٤) أصول الدين ص ٨١ .

(٣٣٥) الانصاف ص ٣٧ .

(٣٣٦) أصول الدين ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ؛ معالم ص ٥٨ .

(٣٣٧) طوالع الأنوار ص ١٨٣ ، النظامية ص ٢٣ ؛ الرب مستمر الوجود، الارشاد ص ٧٨ ، ص ١٣٨ ـ ١٤٠ . الكلام صفة البقاء .

الذات باق ببقاء ، وعلى أنه قول الأشعري ، وليس مما اتفق عليه الجميع وأنها صفة ثبوتية مختلف عليها[٣٣٨] . ويظهر البقاء بعد أوصاف الذات وبعد صفات المعاني السبع وقبل الرؤية[٣٣٩] ، وبعد صفات التنزيه والوحدانية . كما يظهر البقاء في مجموعة يدخل فيها قسم من الصفات السبع ، وهي السمع والبصر والكلام والبقاء[٣٤٠]. ويظهر وصف باق في مجموعة أخرى من الأوصاف في الاقرار بالتوحيد بعد أوصاف موجود ، واحد ، ليس كمثله شيء[٣٤١] . وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر البقاء على أنه ثالث وصف بعد الوجود والقدم[٣٤٢] . وقد يذكر البقاء بعد القدم بعد دخول الوجود في دليل الحدوث[٣٤٣] . وعندما يستقر البقاء النظري للصفات في ست وفي أحكام العقل الثلاثة وجعل ما يجب لله عشرون صفة يظهر البقاء كثالث وصف فيما يجب لله كما يظهر في نفي طرد العدم كثالث وصف فيما يستحيل على الله من الصفات العشرين المضادة . كما يذكر البرهان على وجوب البقاء . كما يظهر كأحد الأضداد الخمسة والعشرين، الفناء ضد البقاء[٣٤٤] . ويظهر أيضاً كثالث وصف في تفسير لا إله إلّا الله على أنه المستغني عن كل ما سواه[٣٤٥] . وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب[٣٤٦] .

والأدلة على اثبات البقاء ليست منفصلة عن الأدلة لاثبات الوجود والقدم،

---

(٣٣٨) المحصل ص ١٢٦ .

(٣٣٩) معالم أصول الدين ص ٥٨ .

(٣٤٠) طوالع الأنوار ص ١٨٣ .

(٣٤١) الانصاف ص ٢٣ .

(٣٤٢) الاقتصاد ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(٣٤٣) في أنه سبحانه باق سرمدي المسائل ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ .

(٣٤٤) كفاية العوام ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٣٤٥) السنوسية ص ٢ ـ ٦، كفاية العوام ص ٣٥؛ العقيدة التوحيدية ص ٧؛ الباجوري ص ٣؛ الحصون ص ١٣؛ وكذلك باقي كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة، الخريدة، جامع زبد العقائد، وسيلة العبيد، التحقيق التام، القطر المغيث.

(٣٤٦) رسالة التوحيد ص ٣١ ـ ٣٢.

فهو ثلاثي واحد[٣٤٧]. كما لا تنفصل أدلة اثبات البقاء كصفة عن أدلته لاثباته زائداً على الذات أو عين الذات وهو السؤال الرئيسي في موضوع الصفات[٣٤٨] . اثبته الأشاعرة لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى لأن البقاء ليس من السلوب أو الاضافات ، وليس الوجود بل زائد عليه ، فالشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض[٣٤٩] . والحقيقة أن البقاء وإن لم يكن من السلوب وأن الصورة اللفظية له ليست منفية بلا أو ليس إلا أن البقاء من الأضداد عكس الفناء ويظل السلب أصل الايجاب . وعند المعتزلة صفة ليست زائدة على الوجود لأنه استمرار للوجود ولأنه لو كان باقياً بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته[٣٥٠] . وهناك حجتان لنفي صفة البقاء زائدة على الذات ، الأولى أنه لو كان البقاء زائداً لكان له بقاء وتسلسل إلى ما لا نهاية ، والثانية أنه لو احتاج إلى الذات لزم الدور وإلا لكان الذات محتاجاً إليه وكان مستغنياً عن الذات فكان هو والواجب دون الذات[٣٥١]. وقد حاول البعض التوسط فأثبتوا البقاء في الممكنات ونفوه عن «الله»[٣٥٢]. والدليل على البقاء أنه لو لم يكن موجوداً فيما لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذات ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز الخروج عليها ، وهذا هو تفسير الذات بالذات وهو أقرب إلى التفسير بالطباع الذي ترفضه الأشاعرة[٣٥٣] .

وبصرف النظر عن اثبات البقاء كصفة زائدة على الذات أو هي عين الذات

---

(٣٤٧) الارشاد ص ٧٨.

(٣٤٨) أصول الدين ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣٤٩) التحقيق التام ص ٩٤ ؛ وهو رأي جمهور الأشاعرة؛ أصول الدين ص ٩٠ ؛ ص ١٢٣ ، ص ١٠٩ ؛ وأحالوا بقاء الأعراض . ولذلك قال عبد الله بن سعيد والقلانسي إن الصفات أزلية دائمة الوجود دون أن يقولا إنها باقية لاستحالة قيام البقاء بها (وان كانت لا تزال موجودة)، أصول الدين ص ١٠٩ ؛ الارشاد ص ١٣٨ - ١٤٠.

(٣٥٠) التحقيق التام ص ٩٤؛ وهذا أيضاً رأي الباقلاني وامام الحرمين والامدي، أصول الدين ص ٩٠ ؛ المحصل ص ١٢٦؛ معالم أصول الدين ص ٥٨ ؛ طوالع الأنوار ص ١٨٣.

(٣٥١) المواقف ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٣٥٢) التلخيص ص ١٢٦.

(٣٥٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠ - ١٨١.

فإن الذي يدل على البقاء عند جمهور المتكلمين هو أن كل واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم أي أن البقاء متضمن في مفهوم واجب الوجود وبالتالي يكون تحصيل حاصل . ولو كان قابلاً للعدم لاحتاج إلى معدم والمحتاج المفتقر يكون محدثاً ، وهذا في حقيقة الأمر هو اثبات الشيء عن طريق نفي الضد وهو برهان الخلف، ويظل دليلاً سلبياً كما أنه قد ينعدم لذاته بطبيعته دون ما حاجة إلى تشخيص علة فاعلة . ولو انعدم لانعدم لذاته أو لاعــدام معدم أو لطريان ضد أو لزوال شروط وكلها باطلة(٣٥٤) . والحقيقة أن ابطال الانعدام هو تكرار للحجة السابقة . وهو يكشف عن تشخيص الأفكار بألفاظ الحاجة والعوز والفقر . وقد تكون الأدلة لاثبات استحالة العدم على القديم أي استحالة الضد وارتباط القدم بالبقاء . فلو عدم فإما أن يعدم لاستحالة بقائه ، وهذا محال وإلا بطل القدم ، أو أن يعدم لقطع إحداث البقاء فيه وهو محال لأن «الله» ليس محلاً للحوادث أو أن يعدم لطريان ضد عليه وهو محال لأنـه ليس أولى من عدمه في محله(٣٥٥) . القديم إذن باق ، والباقي ليس إلا الموجود ، والبقاء لا ينتفي بالضد ، فإذا انتفى كان عدم بقائه أولى ، والقديم لا ضد له وأنه لا يوجد معدوم لذاته(٣٥٦) . واضح من هذه الحجج أن الوجود والقدم والبقاء صفات متلازمة يصدر كل منها من الآخر استنباطاً كنسقٍ عقلي محكم، يكشف عن أمور اعتبارية في الذهن أكثر مما يثبت موجوداً في الواقع بالفعل.

٢ ــ **معنى البقاء** : يعني البقاء ما لا نهاية له ولا آخر ويرتبط ارتباطاً طبيعياً بالصفة الثانية . فالقديم ما لا أول له والباقي ما لا نهاية له(٣٥٧) . والعجيب أن

---

(٣٥٤) المسائل ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤؛ معالم أصول الدين ص ٥٨.

(٣٥٥) أصول الدين ص ٨١؛ النظامية ص ٢٣؛ الاقتصاد ص ٢٢ ـ ٢٣؛ التمهيد ص ٤٩؛ رسالة التوحيد ص ٣١؛ المقاصد ص ٢٧٧؛ الشامل ص ١٩٤ ـ ١٩٧؛ كفاية العوام ص ٣٥؛ الباجوري ص ٤٣؛ السنوسية ص ٢، ص ٤.

(٣٥٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٣٥٧) بحر الكلام ص ١٧؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦؛ العضدية جـ ١ ، ص ٢٢٦؛ غاية المرام ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

يخلط المتكلمون بين النهاية والغاية فما لا نهاية عندهم يعني أنه ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء وكأن الغائية تعني التناهي في حين أن الغائية كقصد قد تكون لا متناهية . وعندما تتحقق الغاية قد يحدث التناهي وتقع النهاية ولكن طالما أن الغاية لم تتحقق بعد فهي متصلة والبقاء مستمر ، البقاء يسبق المكونات ، ويبقى بعد جميع الفانيات ، فهو الوجود المستمر الذي لا ينتهي ولا يتوقف ، المستمر إلى ما لا نهاية ، لا إلى غاية أو تحقق ، الاستمرار المطلق(٣٥٨). كما يعرف البقاء بأنه دوام الوجود واستحالة العدم(٣٥٩) . ولكن المعنى الشائع هو عدم الآخرية للوجود . فكما أن القدم عدم البداية فإن البقاء عدم النهاية ، وكما أن القدم يعني ما لا أول له فالبقاء يعني ما لا آخر له ، فهو الأول والآخر ، وما لا أول له لا آخر له بالضرورة(٣٦٠) . ويعني الآخر أن يكون بعد فناء العالم ، وأن يكون بعد فناء الدنيا وجميع العوالم الأخرى المستقبلة أو على الأقل بعد سكون الشيء ، وأنه الباقي بعد أن يفنى كل شيء بلا تفضيل للعوالم . وهنا تظهر مشكلة فناء النعيم والعذاب وتشخيصهما في الجنة والنار . إن بقيا كما ينص على ذلك أصل الوحي فإنهما يشاركان «الله» في صفة البقاء وإن فنيا عارض ذلك أصل الشرع . القول ببقائهما ضد تفرد الله بصفاته ومنها البقاء(٣٦١) والقول بفنائهما ضد المنعم يود النعيم الأبدي وفي صالح المعذب الذي سينقذ من العذاب(٣٦٢) . ويصعب

---

(٣٥٨) الانصاف ص ٤٣ ؛ غاية المرام ص ١٣٥ - ١٣٦ ؛ عند بعض المعتزلة معنى الآخر هو الباقي .

(٣٥٩) الانصاف ص ٣٧ - ٣٨ ؛ وتستعمل آيات قرآنية مثل ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ وهذا يتطلب تفسير الوجه بالبقاء. وزعم بيان بن سمعان أن أعضاء الله تعدم كلها ما خلا وجهه ﴿ كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾، اعتقادات ص ٥٧ ؛ الفرق ص ٢٢٦، ص ٢٣٧ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ الفرق ص ٢٢٦، ص ٣٣٧ ؛ أصول الدين ص ٧٣ - ٧٥ ؛ ص ٨١.

(٣٦٠) الانتصار ص ٥ .

(٣٦١) يرى أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فناء الدنيا، وأن الله بعد الخلق فيه يدخل أهل الجنة الجنة لا يزالون مثابين، وأهل النار النار لا يزالون معاقبين، اثباتاً لمشاركتهم في البقاء. وترى البطيخية أن ذلك بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٣٦٢) عند جهم تفنى الجنة والنار ومن فيهما حتى يكون الله آخر لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه =

الجمع بين المحلين عن طريق المشاركة في الصفة وعدم المشاركة . أما كيفية الفناء بالقدرة أم بالطبيعة فذاك نقل لموضوع الطبيعيات عن العلل المباشرة والعلة الأولى على مستوى الإلٓهيات(٣٦٣) . وحرصاً على التفرد بالبقاء رأى البعض أن الفناء يجوز على الله ذاته كله أو بعضه فلا يبقى إلا الوجه(٣٦٤) ، وقد دفع ذلك الأشاعرة إلى اثبات البقاء . لما كان « الله » محلاً للحوادث فإن الحوادث التي يحدثها في ذاته تكون واجبة البقاء ، يستحيل عدمها . فلو جاز عليه العدم لتعاقب على ذاته الحوادث ولشارك في الجوهر . ولو قدر عدمها فإما أن يتم ذلك بالقدرة أو باعدام يخلقه في ذاته . ولا يجوز بالقدرة لأنه يؤدي إلى اثبات المعدوم في ذاته وشرط

= يخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم. إذا دخلها أهل الجنة لبثوا فيها دهراً طويلاً فتبيد الجنة وأهلها ويبيد نعيمها، وتهلك النار ويبيد عذابها. التنبيه ص ١٤٠ ؛ يصير أهل الجنة إلى الحزن بعد الفرح وإلى الغم بعد السرور وإلى الشقاء بعد الرخاء. جميع أهل الجنان من الملائكة والنبيين والمؤمنين. تخرب الجنة بعد عمارتها حتى تصير رمياً لا أحد فيها. ويخرج أهل النار بعد دخولها فيصيرون إلى الفرح بعد الحزن وإلى السرور بعد الغم وإلى الرخاء بعد الشقاء. جميع أهل النار من الأبالسة والفراعنة والكافرين. تخرب النار بعد عمارتها حتى تخفق أبوابها، ليس فيها أحد فيصرف ثواب الله عن أوليائه وعقاب الله عن أعدائه. التنبيه ص ٩٨ ؛ الانتصار ص ١٢؛ مقالات جـ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠؛ وعند أبي الهذيل وبعض المعتزلة أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون دائماً لا يتحركون وينقطع الأكل والشرب والنكاح، مقالات جـ٢ ، ص ١٥٨؛ وعنده أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متناهيان، الانتصار ص ١٦٨؛ الفرق ص ٣٣١؛ مقالات جـ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣٦٣) جوز أهل السنة الفناء على العالم كله عن طريق القدرة والامكان. ولما كانت الجنة والنار أبديين فإن الأجسام تفنى دون البعض. لذلك اكفروا أبا الهذيل والجهمية والجبائي وابنه أبا هاشم، الفرق ص ٣٣١؛ وعند الجبائي وابنه أبي هاشم لا يقدر الله على افناء بعض الأجسام مع ابقاء بعضها وإنما يقدر على إفنائها جميعها بفناء يخلقه لا في محل، الفرق ص ٣٣١؛ وعند معمر، فناء الشيء يقوم بغيره، ويفني الله العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه لاستحالة الفناء التام لكل شيء كي يبقى الله وحده لاخبار الله بدوام الجنة والنار، الانتصار ص ١٩ - ٢٠.

(٣٦٤) يروي ابن الراوندي عن الجاحظ أن في المعتزلة من كان يقول إن الله يفني نفسه إلا وجهه لقوله ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ وهو ما لا أصل له في المعتزلة لأنه ضد مذهبهم في الفناء وفي التأويل كما زعم أنه كان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخالق الثاني مدبر مصنوع وأن الفناء جائز عليه وهما فضل الحذاء وابن حائط، وهما ليسا من المعتزلة في رأي الخياط، الانتصار ص ١٥٢.

الموجود المعدوم أن يكونا متبـاينين لذاته ، ولا يجوز بالقدرة من غير واسطة إعدام وإلا جاز حصول سائر المعدومات وجواز طرد ذلك في الموجد حتى يوجد موجد محدث في ذاته وهو محال . وكما كانت الكرامية أفضل رد فعل على وصف «الله» بالقدم فإنها أيضاً أفضل رد فعل على وصفه بالبقاء مما يدل على ارتباط الوصفين معاً الثاني والثالث في نسق عقلي واحد . ولا يجوز باعدام وإلا لجاز تقدير عدم ذلك الاعدام فيتسلسل[٣٦٥] .

فذات «الله» لا تخلو في المستقبل من حلول الحوادث فيه وإن كان قد خلا منها في الأزل مثل قول أصحاب الهيولى كانت في الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ثم حدثت فيها فهي لا تخلو منها في المستقبل وهذا يعني أن التاريخ مستمر ، وأن الحوادث دائمة الوقوع ، وأن «الله» هو الماضي والمستقبل في آن واحد ، وأن تاريخ البشرية وحدة متصلة . وكما يحدث الماضي في «الله» كذلك يحدث في المستقبل ويصبح «الله» تاريخ البشرية وسجل تطورها ، تقرأ فيه نفسها وتتعرف فيه على ذاتها . تاريخ تصورات الله هو تاريخ تدوين البشرية لذاتها .

وفي حقيقة الأمر أن البقاء من الأضداد ، مرتبط بالفناء ، ويعرف الضد بالضد كما يعرف الشبيه بالشبيه[٣٦٦] . وأنها تجربـة إنسانيـة معكوسـة ، فناء مقلوب . والبقاء أيضاً تجربة في الشاهد ، وما البقاء كوصف للذات إلا قياساً للغائب على الشاهد[٣٦٧] . وكما يدل الأول على مرتبة الشرف والكمال فإن الأخر يدل أيضاً على العظمة والجلال . فالشيخ الذي يعيش لآخر العمر مهاب ، والذي يداوم ويصابر حتى النهاية عظيم . تعبيرات الأزلية والأبدية في الحديث عن صفات الله تعبيرات لا تدل على شيء موجود ، ولا تشير إلى واقع فعلي ، ولا تصدر حكماً

---

(٣٦٥) أجاز بعض الكرامية عدمها ولكن أكثرهم منعها ، الملل جـ٢ ، ص ١٧ ـ ١٨ ؛ الفرق ص ٢١٨ .

(٣٦٦) عند الباقلاني فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء (فالبقاء ليس صفة زائدة على الذات) ولكن من جهة قطع الأكوان عنه ، أصول الدين ص ٩٠ .

(٣٦٧) يرى البصريون من المعتزلة أن البقـاء ليس بقاء لا في الشاهد ولا في الغائب في حين يرى الكعبي أن الباقي في الشاهد يكون باقياً ببقاء الله ، باق بلا بقاء . أصول الدين ص ١٢٣ .

على موضوع بل تعبر عن حالة الشعور وأماني الذات أي أنها تعبيرات إنشائية أكثر منها خبرية ، فلا يكفي الشعور أن يعزو إلى «الله» الصفات الأخلاقية بل يعززها بصفات الأزلية والأبدية . لذلك رفض الفقهاء استعمال اللفظ كمصطلح في علم أصول الدين أو كاسم من أسماء الله لأنها مجرد تعبيرات لغوية للدلالة بها على انفعالات نفسية وشهادات وجدانية[٣٦٨] . البقاء تجربة إنسانية، البقاء للفكر بعد الموت ، والبقاء للذكريات بعد مغادرة العالم ، بقاء الانسان في شعور الآخرين . والبقاء للمعاني والأفكار ، فالحقائق لا تموت، والحقائق الثابتة باقية لا تتغير . البقاء للأفراد والأبطال الذين يخلدون ، يعبر عن رغبة في الخلود ، وباعث على قهر الموت والفناء . البقاء للأعمال الصالحة التي تتولد في العالم ، للأثر الطيب الفعال ، للسنة الحسنة التي تبقى في التاريخ بقاء الآثار . وهي المعاني الموجودة في تحليل لفظ البقاء في أصل الوحي . فلا يبقى الباطل ولا الزيف ، ولا يبقى إلا الحق والشرع . البقاء للخير والرزق والصلاح والذرية والشعوب التي تقاوم الفساد في الأرض ، أكثر مما هو وصف لذات «الله»[٣٦٩] .

---

(٣٦٨) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، ص ٢٤٦ .

(٣٦٩) استعمل لفظ «البقاء» ومشتقاته في القرآن ٢١ مرة. ولم يذكر على الاطلاق في صيغة بقاء أي اسم الفعل مما يدل على أنه لا وجود لمثل هذا المعنى التجريدي في صفة لاسم أو لجوهر أو لموجود. وأكثر الصيغ فعلية ١١ مرة أما الصيغ الاسمية فإن تسعاً منها أسماء وواحد فقط صفة « باق » في ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾ (١٦ : ٩٦) وهو لا يصف الله بل ما عند الله أي الثواب على الأعمال الانسانية . وثلث الاستعمالات (٧ مرات) يفيد اللفظ معنى سلبياً إما عن طريق النهي مثل ﴿ وذروا ما بقي من الربا ﴾ (٢ : ٢٧٨)، أو عن طريق الافناء من الله ﴿ وثمود فما أبقى ﴾ (٥٣ : ٥١) ، ﴿ ثم أغرقنا بعد الباقين ﴾ (٢٦ : ١٢٠)؛ ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾ (٦٩ : ٨) أو عن طريق الافناء من النار ﴿ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى ﴾ (٢٠ : ٧٣)، ﴿ولعذاب الآخرة أشد وأبقى﴾ (٢٠ : ١٢٧)، ﴿وما أدراك ما سقر، لا تبقي ولا تذر﴾ (٧٤ : ٢٨)؛ أما المعاني الايجابية (١٤ مرة) فمعظمها لوصف معاني أو أشياء أو أفراد وأقوام (١٢ مرة) وليس لوصف الله إلا مرتين وهما ﴿ والله خير وأبقى﴾ (٢٠ : ٧٣)، والله هنا أي الحق غير المشخص أو ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ (٥٥ : ٢٧) التي استعملها القدماء وحدها ولا تعني أيضاً الوجه المشخص بل وجود الحق. أما الاستعمالات الاثنا عشر اي أكثر من نصف الاستعمالات فإنها غير مشخصة مثل ما عند الله من خير ﴿وما عند الله خير وأبقى﴾ (٢٨ : ٦٠)؛ (٤٢ : ٣٦)، ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾ (١٦ : ٩٦)، ﴿بقية الله خير لكم ﴾ (١١ : ٨٦)؛ أو الآخرة أي=

سادساً : المخالفة للحوادث :

١ ــ رابع وصف للذات : المخالفة للحوادث رابع وصف للذات يشمل عدة أوصاف أخرى مثل «ليس بجوهر ، ليس بعرض ، ليس بجسم ، لا يحل في شيء، لا يتحد بشيء[٣٧٠]». وهي في معظمها صفات نافية موجهة ضد عقائد العصر التي كانت منتشرة من الديانات المجاورة والتي كانت تمثل حينئذ خطراً على عقيدة التوحيد الجديدة . ويصعب التفرقة بين هذا الوصف الرابع والوصف الخامس ، القيام بالنفس والذي يعني عدم وجوده في محل ، في جوهر أو عرض أو انسان أو جماد .

وهي أهم الصفات الست ، وتكاد تبتلعها جميعاً . فواجب الوجود مخالف للحوادث لأنها جميعاً ممكنة الوجود . القديم مخالف للحوادث لأن الحوادث حادثة ، والبقاء مخالفة للحوادث لأنها فانية والقيام بالنفس مخالفة للتحيز والوجود في محل ، والواحد مخالف للحوادث الكثيرة المتعددة . هذاه الصفة هي التي تعبر بالأصالة عن التنزيه ، وبالتالي فهي موجهة ضد كل صنوف التشبيه .

ولا يوجد اسم مكون من لفظ واحد مثل التنزيه أو مثل الصفات الثلاث

= النعيم والجزاء ﴿ والأخرة خير وأبقى ﴾ (١٧:٨٧)؛ أو الرزق ﴿ورزق ربك خير وأبقى﴾ (١٣١:٢٠)، أو الكلمة أي المعنى والدرس ﴿ وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ (٢٨:٤٣)، أو الأعمال الصالحة ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً﴾ (٤٦:١٨)، (٧٦:١٩)، أو الذرية ﴿وجعلنا ذريته هم الباقين﴾ (٧٧:٣٧)، ﴿إن اية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى ﴾ (٢٤٨:٢). والأهم من ذلك كله هم الافراد الذين يقاومون الفساد في الأرض ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم ﴾ (١١٦:١١). وقد استعمل اليهود الفكرة « البقية الصالحة » كوسيلة لتبرئة الشعب اليهودي كله من خلالهم وهو ما ينافي المسؤولية الفردية. أنظر دراستنا « هل يجوز شرعاً الصلح مع بني اسرائيل؟» في «اليسار الاسلامي»، العدد الأول ١٩٨٠ وايضاً :

Theology of Land, in Religious Dialogue and Revolution p. 137 — 144.

(٣٧٠) «مخالف في ذاته لجميع الخلائق فليس بجسم ولا عرض ولا يتصف بالمكان ولا بالزمان ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام». العقيدة التوحيدية ص ٣٠٢.

الأولى الوجود والقدم والبقاء بل هناك اسم مركب وهو المخالفة للحوادث مما يدل على الطابع السلبي للصفة وأنها نفي للعالم أكثر منها اثبات لله، ورفض للحس أكثر منها قبول للتجريد، وأن النفي أساس الاثبات في قضايا التعبير عن «الله»، وأن قياس الغائب على الشاهد هو في حقيقة الأمر اسقاط الشاهد نفسه على الغائب ثم نفيه عنه. وقد يصبح التوحيد مرادفاً لنفي التشبيه بكل صوره من جسمية وحيز. ويظهر نفي التشبيه على أنه باب التوحيد الأول والأخير. فمع أن « أساس التقديس » يدور حول أربعة أقسام إلا أن الأول في نفي الجسمية والثاني « تأويل المتشابهات »، والثالث والرابع « تقرير مذهب السلف »، وكلها تدور حول نفي التشبيه واثبات التنزيه[٣٧١]. وفي الخطب والمقدمات يبدو نفي التشبيه على أنه الانفعال الثاني للتوحيد، تال لاثبات الوحدانية[٣٧٢]. وفي ابطال التشبيه يتميز بين ما يجوز (الرؤية) وبين ما لا يجوز دون تفصيل لنفي الجسم والجوهر والعرض والحلول والاتحاد والزمان والمكان أو كونه محلاً للحوادث أو الجهة[٣٧٣]. وفي المؤلفات الأولى يظهر نفي التشبيه مع اثبات الوحدانية على أنه من العقائد التي اختلفت عليها الفرق[٣٧٤]. وقد يكون نفي النقائص الدالة على الحدوث واثبات أوصاف الذات هو التوحيد، فالتوحيد أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بالصفات[٣٧٥]. وعند الفقهاء خاصة يظهر نفي التشبيه على أنه موضوع في التوحيد[٣٧٦]. ويبدو نفي التشبيه في صيغ انشائية وهو الحق بذاته تذكر مع الواحد والكمال ضمن الحياة[٣٧٧]. كل ذلك يدل على أن بداية الصفة هي مجرد مواقف انفعالية وعبارات إنشائية قبل أن تتحول إلى مرحلة ثانية من التصور العقلي المحكم الداخل في نسق عقلي من الصفات التي تُستنبط الواحدة تلو الأخرى.

(٣٧١) أساس التقديس ص ٣ - ٧٩، ص ٧٩ - ١٧٣، ص ١٧٣ - ١٩٧.

(٣٧٢) الابانة ص ٤، التمهيد ص ٤٦؛ الإنصاف ص ٣٢ - ٣٣؛ المواقف ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢٧٣) غاية المرام ص ١٥٧ - ٢٠٠.

(٣٧٤) الابانة ص ٨.

(٣٧٥) الانصاف ص ٢٣، ص ٣٣.

(٣٧٦) الفصل جـ ٢، ص ١١٠.

(٣٧٧) الفصل جـ ٢، ص ١٤٤.

ثم تظهر مخالفة ماهية الذات لسائر الماهيات على أنها أول صفة سلبية للذات بعد الوجود ، وهو الوصف الوحيد للذات . وتظهر ماهية الذات غير مركبة على أنها صفة سلبية ثابتة[٣٧٨] . ويظهر هذا الوصف الرابع ، مخالفته لجميع الخلق بذاته بعد القيام بالذات والوجود بالذات ، والشيء والغنى والواحد[٣٧٩] . وفي المؤلفات المتقدمة يظهر نفي التشبيه على أنه أول وصف بعد دليل الحدوث وقبل الوحدانية[٣٨٠]. ثم يظهر نفي الجسم بعد الوحدانية وجواز اعادة الخلق. ويظهر نفي التشبيه على أنه أول وصف للذات بعد صفات المعاني السبع ، وقبلها اثبات القدم والوجود[٣٨١] . وقد يظهر نفي التشبيه في أواخر دليل الحدوث وكأنه نهايته وبداية التوحيد وكأن هذا هو دفاع عن النفس أو الذات ونفي المشاركة فيها[٣٨٢] . وفي المؤلفات السابقة على العد الاحصائي يظهر نفي التشبيه تالياً للوحدانية نفياً للتشبيه ومرة أخرى بعد الصفات في أنه شيء لا كالأشياء ونفي الجسم والجوهر والعرض والحد والضد والند والمثل[٣٨٣] . كما يظهر نفي التشبيه في عبارة « ليس كمثله شيء» بعد الوجود والوحدانية[٣٨٤] . ويأتي نفي الجسمية بعد التوحيد كثاني صفة في كتاب التوحيد وذلك ضمن الحديث عن الجسم والتأليف والاكوان . أي أن الجسمية تنفى في معرض دليل الاكوان كما يُنفى التشبيه في آخر دليل الحدوث[٣٨٥] . وقد يظهر نفي التشبيه بعد الوحدانية والقدم في عبارات انشائية دون احصاء مع نفي الصورة والكيف[٣٨٦] . ويظهر أيضاً بعد اثبات الوجود والوحدانية في شرح «الصمد» ويُعقد فصل لابطال التشبيه بعد الوحدانية[٣٨٧] .

(٣٧٨) المحصل ص ١١١ - ١١٢ .
(٣٧٩) الأصول ص ٨٨ .
(٣٨٠) اللمع ص ١٨ - ٢٠ .
(٣٨١) اللمع ص ٢٣ - ٢٤ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ١١٩ .
(٣٨٢) الشامل ص ٢٨٧ - ٣٤٣ .
(٣٨٣) الفقه الأكبر ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .
(٣٨٤) الانصاف ص ٢٣ .
(٣٨٥) الشامل ص ٤٠٩ - ٤٠٧ .
(٣٨٦) بحر الكلام ص ٢ - ٣ .
(٣٨٧) نهاية الاقدام ص ١٠٣ - ١٢٢ .

وقد يظهر في التحميدات بعد الوجود والبقاء والوحدانية[٣٨٨]. وقد يكون نفي التشبيه آخر صفة بعد ذكر جميع الصفات من وحدانية وقدم وصفات سبع ونفي العرض والجوهر والجسم والصور والحد والعد والتبعيض والتجزئة والتركيب والتناهي والمائية والكيفية والمكان والزمان[٣٨٩].

ويظهر لأول مرة تعبير مخالفة الحوادث على أنه رابع وصف للذات بعد الوجود والقدم والقيام بالنفس[٣٩٠] . وقد يدخل نفي التحيز والتخصص بالجهات[٣٩١] . ويظهر أيضاً استحالة أن يكون الله جسماً[٣٩٢] ، وعدم قبول الله للأعراض[٣٩٣] . وفي استحالة كون الرب جوهراً والرد على النصارى[٣٩٤] . دخل الرد على النصارى في المخالفة للحوادث وليس في الوحدانية . ويظهر معتقد اليهود والنصارى كرابع وصف بعد الوجود الوحدانية ونفي التشبيه وتفسير آية ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾[٣٩٥] . ويُنفى التشبيه (النور) بعد اثبات القدم وجواز الوجود ، واثبات الوحدانية ، وجواز التشبيه ، وجواز النعت[٣٩٦] . ويظهر عدم قيام الحوادث بالذات بعد نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها ، ونفي التحيز ، ونفي الاتحاد ، ونفي الحلول ، ونفي الجهة[٣٩٧] . وتظهر استحالة قيام الحوادث بالذات على أنه خاص وصف للذات بعد نفي الجسمية ، ونفي الجوهر وهو المكان ، ونفي الحلول ، ودخول الوجود في دليل الحدوث والامكان[٣٩٨] . ويظهر

---

(٣٨٨) أساس التقديس ص ٢ .

(٣٨٩) النسفية ص ٦٧ .

(٣٩٠) الارشاد ص ٣٤ ـ ٣٩ .

(٣٩١) الارشاد ص ٣٩ ـ ٤٢ .

(٣٩٢) الارشاد ص ٤٢ ـ ٤٤ .

(٣٩٣) الارشاد ص ٤٤ ـ ٤١ .

(٣٩٤) الارشاد ص ٤٦ ـ ٥٢ .

(٣٩٥) بحر الكلام ص ٣ .

(٣٩٦) بحر الكلام ص ١٩ .

(٣٩٧) المحصل ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(٣٩٨) معالم أصول الدين ص ٣٤ ـ ٣٦ .

نفي قيام الحوادث كرابع وصف بعد نفي المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول[٣٩٩] . وقد يظهر نفي قيام الحوادث بالذات بعد نفي الاتحاد وقبل الحلول ، وكلاهما يظهران بعد نفي التشبيه والشرك اللذين يظهران بدورهما بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت هي الأخرى بعد اثبات القدم والوجود[٤٠٠] . ويظهر وصف عدم قيام ذاته بالحوادث كسادس وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان ونفي الجسمية ونفي الجوهر والعرض ونفي الزمان ونفي الاتحاد والحلول[٤٠١] . وأخيراً وبعد اكتمال البناء النظري للعقائد في أحكام العقل الثلاثة تظهر المخالفة للحوادث على أنها رابع وصف للذات فيما يجب لله من صفات عشرين ، واستحالة المماثلة للحوادث وأن يكون جوهراً أو عرضاً أو في جهة أو في مكان أو زمان مع البرهان على وجوب مخالفته للحوادث فيما يستحيل لله من صفات عشرين وأيضاً كوصف رابع في تفسير « لا إله إلا الله » على أنه الغني عن كل ما سواه . وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يظهر القدم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب[٤٠٢] .

٢ ــ التأليه : ويتنازع هذا الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث ، تياران : التشبيه والتنزيه . الأول يعطي صفات المخلوق للخالق ، والثاني ينفي صفات المخلوق عن الخالق وينتهي باعطاء صفات الخالق للمخلوق . والتشبيه على درجات . يبدأ من التأليه ، تأليه الامام واعطائه وظائف كونية وحلول الله في الأئمة ثم الحلول والاتحاد حلوله في الصوفية واتحاده عند النصارى ، ثم التجسيم تجسيم الله في الانسان الكلي أو في ابعاضه حتى تأليه الجسم واشكال الجسم ومادة الجسم

(٣٩٩) طوالع الأنوار ص ١٥٩ .
(٤٠٠) العضدية جـ ٢ ، ص ١٤٣ .
(٤٠١) المواقف ص ٢٧٥ ـ ٢٧٨ .
(٤٠٢) السنوسية ص ٢ ـ ٦ ؛ كفاية العوام ص ٣٦ ـ ٣٧ ؛ العقيدة التوحيدية ص ٧ ؛ الباجوري ص ٣ ، رسالة التوحيد ص ٣١ ـ ٣٣ وباقي كتب العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، الخريدة ، جامع زبد العقائد ، وسيلة العبيد ، الحصون ، التحقيق التام ، القطر المغيث .

وتأليه الجواهر وأنواع الجواهر ثم التشبيه خضوعاً للغة الحرفية مع نفي الكيفية وأخيراً التنزيه ونفي الصفات إلى آخر ما هو معروف في عقائد الفرق ابتداء من الحس إلى العقل ، من العياني إلى المجرد ، من الخاص إلى العام ، من الشخص إلى اللا شخص . وقد يعبر ذلك عن بعدي الشعور وتوتره بين هذين القطبين المادي الحسي والخالص العقلي في قالب ديني هو في الحقيقة وصف للوعي الخالص كمعرفة وكوجود .

أ ـ تأليه الأئمة : وأول درجة من درجات الحس هو تأليه الشخص المتعين الموجود في الزمان والمكان والمعروف باسمه ووصفه وعينه . هو الشخص التاريخي الذي ولد وعاش ومات ، وله أثر وقبر ، ومشهد وزيارة . تبدأ عملية التأليه إذن بوجود شخص تاريخي معين يكون مشجباً لتعليق الانفعالات الانسانية ، وبحركة صاعدة من الشخص المعيّن إلى الشخص المؤله ، على ما هو معروف في تاريخ الأديان في تراثنا القديم وفي التراث الغربي بعد أن أصبح أحد روافد فكرنا المعاصر . فقد كان لاوتـزي شيخاً فاضلاً في قريته قبل أن يصير إلّهاً ، وكان بوذا معلماً فاضلاً قبل أن يصبح إلّهاً ، وكان المسيح أيضاً نبياً مرسلاً قبل أن يتحول تدريجياً إلى إلّه في شعور الجماعة المسيحية الأولى ، وهو ما حدث لعلي أو لبنيه أو لبعض الأئمة من بعدهم . فقد كانوا أشخاصاً تاريخية موجودة بالفعل بدأت منهم عملية التأليه (فجأة وبلا مقدمات) نتيجة للصدمات النفسية التي حدثت في شعور الجماعة الأولى[٤٠٣] .

وتبدأ عملية التأليه ليس من أي شخص كان بل من شخص تاريخي معين له بعض الأوصاف أو الشروط منها :

١ ـ الكمال الخلقي قولاً وعملاً ، وذلك أنه من السهل الانتقال من الكمال الانساني إلى الكمال المطلق . فغالباً ما كان الشخص المؤله متقدماً بصفات الكمال المادية والمعنوية مثل الشجاعة والشهامة والقوة أو الحكمة والعلم

(٤٠٣) هذه كلها اتجاهات الفرق ، غلاة الروافض التي تجعل من « علي » وبنيه آلهة وكذلك قول النصارى في عيسى ، التنبيه ص ١٩ ، الانتصار ص ١٠٤ .

والتقوى وحب الخير. وقد اجتمعت هذه الصفات في « علي » كما تروي النصوص ولما حفظ التراث المدون والشفاهي على السواء . بل إن هذه الصورة الكاملة للشخص التاريخي كانت باعثاً على وضع كثير من النصوص المشابهة التي تذكر فضائله وآثاره وعلمه وحكمته . كما أن الكتب تؤلف باسمه وتُنسب إليه(٤٠٤) . ويساهم الخيال الشعبي في احكام الصورة حتى تتحول إلى اسطورة خالصة(٤٠٥) . والآثار المروية في فضائل « علي » لا تُعد ولا تُحصى . ويمكن تتبع نشأتها وتطورها ووصف عملية الخلق التي قام بها الخيال الشعبي . وتقوى الأسطورة وتتأصل إذا كان بعض هذه الآثار مذكوراً في النصوص الدينية التي تؤمن بها الجماعة . تتأكد هذه الصفات وتتحقق في حياة الشخص كما يرويها التاريخ ثم تتضخم في الأساطير الشعبية التي تحيل الشخص إلى بطل أسطوري يقوم بالمعجزات ، ويقرأ الغيب ، وينصر المظلوم ، ويأتي في المنام متوشحاً بالبياض .

٢ ـ الحق الضائع . لما كان هذا الكمال الخلقي يعطي صاحبه نظراً وعملاً الحق في الزعامة والأولوية في أخذ مكان الصدارة فإن الذي يحدث بالفعل هو العكس ، زحزحة هذا الشخص عن مكان الريادة فيصبح صاحب حق مهضوم . وبدافع إنساني خالص من نصرة المظلوم ورغبة في الحصول على الحق الضائع واسترداد الزعامة أو بدافع الرثاء والتعاطف والمشاركة الوجدانية يظهرها الأتقياء أو تعبر عنها العامة تنشأ حركة مناصرة واعية أو غير واعية للشخص صاحب الحق المهضوم ، وتكون تياراً للمعارضة لها الحق نظراً وإن لم يكن لها الحكم عملاً . وتأتي الصور والصيغ من التجارب المشابهة في البيئات الحضارية المجاورة اما بطريق الأثر والتأثر أو بطريق

(٤٠٤) وذلك مثل كتاب «نهج البلاغة» المنسوب إلى «علي».

(٤٠٥) الآثار المروية في فضائل علي لا تحصى . وهناك مجال خصب للدراسة العلمية لهذه الآثار ابتداء من القرآن والحديث الصحيح حتى الآثار الموضوعة والأساطير الشعبية التي خلقها شعور الجماعة ، تطبق فيها مناهج تاريخ الأديان ، وعلم الأساطير المقارن .

الاستعارة اللاشعورية . وأحياناً تفرض التجارب الشعورية صوراً وصيغاً متشابهة دون ما أثر أو تأثر أو استعارة(٤٠٦) .

٣ ــ الهزيمة : فإذا ما تشعبت المعركة بين دعاة الأمر الواقع وأصحاب الحق الضائع ودارت الدائرة على المظلوم ، واشتدت قوى الظلم أصبح صاحب الحق المهضوم شهيداً لا يمكن مناصرته إلا بالانفعالات والنيات الحسنة أو باستمرار النضال مع بنيه وباقي الأئمة . فإذا ما توالت الهزائم على الأئمة ولم يحدث أن عاد الحق الضائع ، ويئست الجماعة الناصرة له ، واستحال النضال تحولت المعركة إلى مجرد أماني وبكاء على الشهداء وتعظيماً للأئمة واكباراً للزعماء . وكلما ازداد الظلم اشتد التعظيم ، وتحول الشخص التاريخي إلى شخص معنوي ثم تحول الشخص المعنوي إلى فكرة وحقيقة خالدة فصار الشخص إلهاً ، والأمير رباً . وهذا ما حدث لعلي وبنيه والأئمة من بعدهم .

٤ ــ الاضطهاد : وبعد الهزيمة يتوالى الاضطهاد على أصحاب الحق الضائع .

---

(٤٠٦) يشرح ابن حزم موقف الغالية على هذا النحو فيقول « هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية . فربما شبهوا الإله بالخلق ، وهم على طرفي الغلو والتقصير . وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق. فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام إلهية في حق بعض الأئمة . وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة . وإنما عادت على بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد عن التشبيه والحلول». وبدع الغلاة محصور في أربع : التشبيه والبدأ ، والرجعة ، والتناسخ . ولهم ألقاب . وبكل بلد لقب . يقال لهم بأصفهان الخُرَّمية والكوذية وبالري المزدكية والسنباذية وباذربيجان الدقولية ، وبموضع المحمرة وبما وراء النهر المبيضة ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٥ ـ ١١٦ . ويلاحظ الشهرستاني هنا أن الاعتزال رد فعل طبيعي واصيل على التشبيه، وأن عقائد الشيعة لها نسق خاص مثل القول بالتشبيه والبدأ (أي البداء كتأويل للنسخ حتى يراجع الله نفسه بالحق ، والرجعة حتى يعود النصر، والتناسخ حتى يكون الامام أكثر روحانية وألوهية من ظاله البشري). كما يلاحظ تفسير اسمائهم طبقاً للأماكن مما يدل على أثر البيئات المحلية مع الحضارات في تكوين عقائد الفرق.

وتنشأ معظم الأفكار التي تنشأ غالباً من سيكلوجية الاضطهاد مثل الخلود والخلاص والعودة والاتجاهات الباطنية كما هو معروف من تاريخ اليهود القدماء أيام الاسر البابلي . وفي المسيحية نشأت عبادة القديسين واحترام رفات الأولياء والشهداء من اضطهاد المسالمين وقتل الأبرياء وظلم أصحاب الحقوق في عصر الشهداء . وقد عبرت رؤيا يوحنا عن هذا البناء النفسي القائم على الشعور بالاضطهاد ، الصراع بين الخير والشر ، وانتصار الخير بالخيال في النهاية . فاضطهاد الأمويين للشيعة كاضطهاد الرومان للمسيحيين وأسر نبوخذ نصر للعبرانيين .

وكما يحدث التأليه من الشعور الجماعي بالنسبة إلى الشخص الذي تجتمع فيه شروط التأليه يحدث أيضاً من الشخص نفسه الذي تخلقه الجماعة كمخلص لها . ففي كل مجتمع مضطهد مغلوب على أمره ، مستضعف يبغي الخلاص تنشأ فيه أفكار الخلاص في المستقبل وتتشخص في صورة شخص المخلص الذي سيظهر عاجلاً أم آجلاً لتحقيق هذا الخلاص . فإذا ظهر الشخص ولم تؤلهه الجماعة ألّـه هو نفسه اما فجأة من عنف الصدمة التي تلقاها المجتمع المهزوم فيؤله نفسه ، وبالتالي يصبح نبياً واماماً ، واما تدريجياً عندما يصعب الخلاص ويصر على طلب النصر ، فيحول نفسه من مجرد امام إلى نبي ثم إلى إله ويكون التأليه هنا تعمية عما يحدث في الواقع وغطاء يستر الهزيمة ، وأملاً في سراب كتعويض عن مرارة الواقع واليأس من الخلاص . وهكذا ادعى صاحب كل فرقة من غلاة الشيعة الألوهية أو على أقل تقدير يبدأ بادعاء النبوة والرسالة . وما أن يفشل في تحقيقها أو بدلاً من أن يحققها بالفعل حتى ينال الخلود يظن أنه قد حققها بالفعل فيؤله نفسه ويخلدها ويعبدها نظراً بعد أن فشل أو عجز عن القيام بالرسالة عملاً . فكل تأليه فشل وعجز . ويسهل تأليه الانسان لأنه عندما يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما في الكون وأعظم آياته فيؤله نفسه بالخيال بدلاً من أن يعمل جاهداً فيخلد نفسه بالعمل . التأليه عملية يقوم بها العاجز أو معركة في الهواء يقوم بها الضعيف في حين أن تخليد

الذات بالفعل عمل إيجابي ووجود موضوعي للخلود من خلال الفعل(٤٠٧) .

ب ــ درجات التأليه وطرقه : ويمكن التمييز بين ثلاث درجات في التأليه : الألوهية ، والنبوة ، والامامة تبعاً لعنف الصدمة أو ضعفها. فإذا كانت صدمة الجماعة الأولى عادية نشأ التأليه متدرجاً من الامامة إلى النبوة ثم إلى الألوهية تبعاً لاضافة كل جماعة من خيالها وخلقها . أما اذا كانت الصدمة عنيفة نشأ التأليه أولاً في أعلى صورة له في الألوهية ثم انخفض تدريجياً من الألوهية إلى النبوة ويصل إلى أقل درجاته في الامامة ، وقد تجمع الدرجة القصوى بين الألوهية والنبوة والامامة معاً فإذا خفت حدتها جمعت النبوة والامامة فحسب(٤٠٨) .

---

(٤٠٧) زعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين أنه رب وأنه نبي فعبده شيعته ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت فيه . مقالات جـ ١ ، ص ٦٧ ؛ وزعمت الخطابية أن الأئمة آلهة وأنهم كذلك . وعبدوا ابن الخطاب ، وزعموا أنه إله ، وأن جعفر بن محمد إله ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٧ ؛ وكان أبو الخطاب يزعم أولاً أن الأئمة أنبياء ثم زعم أنهم آلهة وأن أولاد الحسن والحسين كانوا أنبياء الله واحباؤه ، وكان يقول إن جعفر إله . وكان أبو الخطاب يدعي الإلهية لنفسه وزعم اتباعه ان جعفر إلهاً غير أن ابا الخطاب افضل منه وأفضل من علي ، الفرق ص ٢٤٧ ؛ كما زعموا أنهم يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ ؛ وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، وأن الامام بعده بزيـغ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٢٦ ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ؛ وزعمت المعمرية (الخطابية) أن جعفر ربهم وعبدوه ، وأن معمر هو النبي بعد أبي الخطاب وعبدوه بعده ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٧ ، والإلهية نور في النبوة ، والنبوة نور في الامامة ، ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار ، الملل جـ ٢ ، ص ٢٤ ؛ وتقول المفضلية (الخطابية) بربوبية جعفر ونبوته ، الفرق ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ ؛ كما ادعى بيان بن سمعان الربوبية كالحلولية وزعم أنه كان إلهاً ، الفرق ص ٢٣٧ ؛ وزعمت الباطنية أن محمد بن إسماعيل بن جعفر هو الرب ، الفرق ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ ؛ وقالت العـذافرة بإلهية أبي العذافر المقتول ببغداد ، الفرق ص ١٢٧ ؛ وبوجه عام يقول غلاة الروافض بإلهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ؛ التنبيه ص ٢٨ .

(٤٠٨) زعم ابن سبأ أن علياً كان نبياً ثم غـلا فزعم أنه إله . وكذلك ادعى غلاة الشيعة من بعده ، الفرق ص ٢٣٣ ، اعتقادات ص ٥٧ ؛ وقال بعض السبئية لعلي أنت الإله فأحرق علي قوماً منهم ، الفرق ص ٢١ ؛ قالوا لعلي أنت أنت ، قال ومن أنا ؟ قالوا : الخالق البارىء فـاستتابهم فلم يرجعوا فأوقد لهم ناراً ضخمة وأحرقهم ، التنبيه ص ١٨ ؛ وقد نفاه علي إلى ساباط المدائن ؛ وقيل إنه كان يهودياً وأسلم . وكان في اليهودية يقول في يـوشع بن نون وصي موسى =

تعني الألوهية إذن على هذا النحو الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق ، ومن الهزيمة الشاملة إلى الانتصار المحقق ، ومن الضياع الكامل إلى الوجود الكلي ، وفي كل مرة يتأكد الضياع يزداد التأليه . ومع الاحساس بالعجز عن استرداد الحق الضائع تشتد انفعالات التأليه كتعويض عن هذا الاحساس بالعجز ، وكأن النصر لا بد وأن يحدث بهذه الصورة الانفعالية الفردية ، وكأن غياب الواقع لا بد وأن يجد تعويضاً له في متاهات الخيال . التأليه إذن غياب للموضوعية ، وإغراق في الذاتية، ونقصان في العقل، وزيادة في الانفعالات، وانسياق وراء العاطفة، وكأن الطاقة الانسانية لا بد وأن تتصرف على أي وجه حتى ولو كان غير طبيعي . وعلى هذا النحو ادعت كل الفرق من غلاة الشيعة الوهية «علي »(٤٠٩) .

وكما يحدث التأليه ابتداء من شخص تاريخي موجود بالفعل مستوف للشروط ويتم رفعه حتى يصير إلهاً يحدث أيضاً بحلول الله في الشخص ونزوله إليه بدل أن

= مثل ما قال في علي . وهو أول من أظهر القول بالفرض بامامة علي . ومنه انشعبت أصناف الغلاة فزعموا أن علياً لم يقتل وفيه الجزء الإلهي ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذي يجيء في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٦ ؛ ومن غلاة الرافضة من زعم أن علياً إلهاً من دون الله ، وإنما هو روح في الجسد كقول النصارى في عيسى عندما زعموا أنه إله ، التنبيه ص ١٥٦ ؛ وقال غلاة الروافض بإلهية الأئمة ، الفرق ص ٢٣ ؛ وقال آخرون منهم بإلهية سلمان الفارسي ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٩ ؛

(٤٠٩) عن رواية ابن الراوندي أن الجاحظ قد زعم أن في المعتزلة من يقول بان علياً هو الله كمن يزعم أن المسيح خلق العالم ، وهو رب العالمين والأخرين ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلي لهم والذي عناه النبي في حديث « ترون ربكم . . . » ؛ وقد فضل ابن حابط المسيح على النبي . وهذا قول السبئية وليس قول المعتزلة ، الفرق ص ٢٢٨ ، ص ٢٣٣ ؛ وابن حابط وفضل الحذاء ليسا من المعتزلة ، الانتصار ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ؛ وزعمت الذمية من الرافضة أن علياً هو الله وشتموا محمداً ، الفرق ص ٢٥١ ؛ ومنهم من قال بالهيتهما معاً ، ويقدمون علياً في أحكام الإلهية ويسمونهم العينية ، ومنهم من يقدم محمداً في الإلهية ويسمونهم الميمية . ومنهم من قال بإلهية خمسة أشخاص أصحاب الكساء محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، وقالوا خمستهم شيء واحد ، والروح حالة فيهم بالسوية ، وكرهوا أن يقولوا فاطمة بالتأنيث فقالوا فاطم ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٩ .

يرتفع الشخص إليه ويصير في مقامه . يأخذ التأليه إذن إحدى طريقين : الأول تأليه الشخص ذاته وتصعيده من حيز الشخص إلى نطاق الإلّه ، وهو نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق التفخيم بالتصعيد ، وهو ما حدث لعلي ولبنيه ولبعض الأئمة وهو ما حدث أيضاً للاوتزي وبوذا . والثاني حلول الله في الشخص ذاته أي تنزيل الله من نطاق الألوهية إلى حيز الشخص وهو أيضاً نوع من الاجلال والتعظيم عن طريق نزول الله وحلوله فيه. وهو ما حدث أيضاً لعلي وبنيه ولبعض الأئمة من بعده، وهو الطريق المفضل عند الصوفية أنصار الحلول ، وفي المسيحية عند بعض الفرق القائلة بطبيعتين للمسيح(٤١٠) .

والعجيب تأليه من قتل الإلّه!(٤١١) هل لأنه هو الذي كشف عن ألوهيته؟ خلصه من جسده من أجل إطلاق روحه وتناسخها في غيره؟ هل لأن الإلّه لا بد أن يقتل كما هو الحال في المسيح وأن ذلك جزء من الخطة الإلّهية للكون ، وبالتالي تدخل كل عناصرها وتصبح كل مكوناتها إلّهية؟.

وغالباً ما يرفض الشخص التاريخي المؤله والذي وقع عليه التأليه اسقاط هذه العملية الشعورية عليه مما يدل على أن التأليه من فعل الجماعة وليس من ادعاء المؤله إذا كان على قدر كبير من الوعي النظري دون ما حاجة إلى اللجوء إلى عقيدة الألوهية تقوية للعزائم وشحذاً للهمم كما هو الحال في المجتمعات المتخلفة وجماعات الاضطهاد(٤١٢) .

---

(٤١٠) المنصورية اتباع أبي منصور العجلي الذي شبه نفسه بربه وزعم أنه صعد إلى السماء ، وأن الله مسح بيده على رأسه وقال له يا بني بلغ عني ثم انزل إلى الأرض وزعم أنه الكسف الساقط من السماء الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ كما تقول العجلية بربوبية جعفر دون نبوته ورسالته ، الملل جـ ٢ ، ص ١٢٦ ؛ أما المغيرية اتباع مغيرة بن سعيد العجلي فقد ادعى الإلّهية ثم أحرقوا بالنفط والنار ، اعتقادات ص ٥٨ .

(٤١١) قال بعض غلاة الروافض بألوهية سلمان الفارسي ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٩.

(٤١٢) لما قالت السبئية لعلي : أنت ، أنت ، وسألهم من أنا؟ قالوا : الخالق البارىء! استتابهم فلم يرجعوا ، فأوقد ناراً وأحرقهم وأنشد :

لما رأيت الأمر أمراً منكرا   أججت ناري ودعوت قنبرا

التنبيه ص ١٨ =

ويبدو أن التأليه الديني القديم قد تحول إلى تأليه سياسي معاصر ، وأن الامام القديم أصبح هو سلطان العصر ، وأن أئمة الأجداد أصبحوا هم حكام العصر ، وأن أولاد الحسن والحسين أصبحوا هم أولاد الجيش ، وضباط الجند ، وسواري العسكر . وبالرغم من أن التأليه قد حدث لدى فرق الشيعة باعتبارها جماعات الاضطهاد قديماً إلا أنه استمر عند أهل السنة باعتبارها جماعة الاضطهاد حديثاً بعد المد الاستعماري الأوروبي والقهر الداخلي . ومن الطبيعي أن يحدث تأليه قائد الجماعة المضطهدة بفعل شعور الجماعة تعبيراً عن تجاوزها لآلام الهزيمة وانتصارها المعنوي ، وتحويلها من الواقع إلى الخيال ، ومن المشاهدة إلى الحلم ، ومن الزمن إلى الخلود . ولكن العجيب أن يحدث ذلك من قواد الثورة ، وعسكر الانتصار، وأن يدعي كل قائد اليوم الإله الفرد ، والحاكم الأوحد ، السلطان المطلق . وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسي عند الجماهير(٤١٣) . الجماهير ما زالت مطحونة ، مضطهدة ، يقوم شعورها على سيكولوجية الاضطهاد ، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام . فيدرك الحكام ذلك أن الدين أنجع وسيلة للسيطرة على الشعوب ، سواء طبقاً لنصائح الاستعمار وخبرائه أو بدونها ومع ذلك فهي سيطرة موقوتة لأن وعي الجماهير بمصالحها يستطيع أن يفك الإسار التاريخي ، فيقضي ثقل الحاضر على قيود الماضي ، وهو ما حدث في الثورة الإسلامية في ايران . لم تمنع عقيدة التأليه من ثورة الجماهير ، وأصبحت قيادة الامام سياسية خالصة تقود الجماهير ، فانقلب الشيعة سنة ، والسنة شيعة(٤١٤) .

= ومع ذلك سمت السبئية علياً إلهاً وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوماً منهم قالوا : الآن علمنا أنك إله لأن النار لا يعذب بها إلا الله ، الفرق ص ٢٢٥ .

(٤١٣) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ١ ـ تجديد معنى التراث . أ ـ مستويات التراث ص ١٠ ـ ١٨ .

(٤١٤) يمكن أن يدخل موضوع تأليه الأئمة في نظرية الامامة ، آخر موضوع في العقائد لأنه مرتبط بالسياسة ، فتأليه الامام تعبير عن سيكلوجية الاضطهاد ، ويكشف عن دور الزعيم في الجماعة المضطهدة ، أنظر الفصل الثاني عشر عن الامامة . وقد ظهر هذا الموضوع في كتب الفرق أكثر من ظهوره في كتب العقائد نظراً لأن عقائد هذه الفرق وعلى رأسها غلاة الرافضة لم تستمر في وجدان الأمة ، وكانت عقائد تاريخية صرفة ، موقوتة بظروف مجتمعها .

جـ ـــ وظائف الامام الكونية . والامام المؤله يشارك الله في وظائفه . بل انه يقوم بها كلية بمفرده وعلى رأسها وظائف الخلق واحياء الموتى ، واجراء المعجزات في الدنيا ، وحساب الخلق ، وعقابهم في الآخرة . وبتحليل إحدى أساطير الخلق نجد الآتي(٤١٥) :

١ ـــ يتم الخلق بطريقة كونية خالصة دون أي تمييز بين خالق ومخلوق . فالامام الإله والكون شيء واحد ، خالق ومخلوق معاً . الله لا ينفصل عن الأكوان والأشخاص بل يتجلى فيها كما هو معروف في الديانات البدائية في أساطير الخلق وتفسير نشأة الطبيعة من ذاتها ما دامت الطبيعة هي الله . يبدأ العالم من وحدة واحدة هو الله . كان الله ولا شيء معه ، وحدة مجردة خالصة لا انفصام فيها ولا تعدد أو تكثر ، خالصة بلا مادة أو تعين . ولما كان على صورة بدن له رأس ، يطير ويحط ، له ملبس وعلى رأسه تاج فإن الخلق يحدث بانفصال جزء خارجي عنه وهو التاج . ولكنه جزء فاضل عزيز طبقاً لتفاضل الأعضاء . فالوجه أفضل من اليدين ، واليدان أفضل من الأرجل ، يبصر ظله في البحر فهو والعالم وجهان لشيء واحد ، يخرج الكون من بدنه طبقاً للصلة الكونية بين بدن الله وبدن الطبيعة . البحران من عرق الله ، ومعروف في تاريخ الأديان أن النيل من دموع ايزيس ،

(٤١٥) هي أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد . كان الله وحده ولا شيء معه . فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع فوق رأسه التاج . ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصي والطاعات فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب . ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار فانتزع عين ظله ، فخلق منها شمساً ، ومحق ذلك الظل وقال : لا ينبغي أن يكون معي إله غيري . ثم خلق الخلق كله من البحرين خلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق المؤمنين (الشيعة) من النيّر العذب . وخلق ظلال الناس فكان أول من خلق منها محمد ثم أرسل محمداً إلى الناس كافة وهو ظل ثم عرض على السموات أن يمنعن علياً من ظالميه فأبين ثم عرض على الأرض والجبال فأبين ثم على الناس كلهم فقام عمر إلى أبي بكر فأمره أن يتحمل منعه وأن يغدر به ففعل أبو بكر وقال عمر : أنا أعينك على عليّ لتجعل لي الخلافة بعدك فالشيطان عمر. مقالات جـ ١ ، ص ٧٢ ـ ٧٣ ؛ الفرق ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٢٠ ـ ١٢٢ .

والعالم جسد المسيح ، والكنيسة رأسه . الشمس من ظل بدن الله في البحر ، والعالم كله صورة لله أو انعكاس له في الماء . وقد تم الخلق بالكلام لا بالارادة بمجرد أن تحدث الله باسمه . فالعالم صدى لكلامه ورنين لصوته . وعلى هذا النحو يفسر التجسيم نشأة الطبيعة نشأة أسطورية عندما يتم الخلط بين النفس والبدن ، بين الروح والطبيعة ، وتتوحد الثنائيات من خلال الاشراقيات ، وفي هذه الأحوال تسبق الطبيعة الانسان ، ويخرج الانسان من الطبيعة ، وتكون الطبيعة هي الكون كله علوه وسفليه ، ويخرج الجماد من السائل ، والسائل من الجماد ، الحي من الميت والميت من الحي . الدورة أساس الطبيعة . تتشخص الطبيعة ، ويحيا الجماد ، وتظهر للأشياء إرادة وعقل ، وتتحدث الموجودات ، تأبى وترفض ، تجادل وتقترح حتى يمحي الفرق بين «الله»، والطبيعة، والانسان .

٢ ــ يكشف الخلق الكوني في حقيقة الأمر عن سيكلوجية الاضطهاد . فقد كان الله وحده أي تدمير العالم الظالم باستثناء الله العادل . وتم الخلق بالكلمة ، فالكلمة سبب الشهادة . وقد ركز شعراء الجماعات المضطهدة على أهمية الكلمة ، وكذلك في تاريخ الأديان ، في البدْء كانت الكلمة . ويرمز التاج الواقع إلى السلطة السياسية المنهارة ، واقعاً أو بالتمني ، كرغبة مكبوتة ، كما تعبر الأسطورة عن قدرية الأفعال ، وجبرية المصائر ، والقدر المحتوم في مسار التاريخ ليس فقط في الظلم بل أيضاً في العدل ، أو في الهزيمة وحدها بل أيضاً في الانتصار. وقد كانت كثير من الحركات الثورية جبرية بمعنى اتحادها مع حتمية قوانين التاريخ ، طبقاً لجدل السيد والعبد . كما تبين الأسطورة رفض المعاصي والظلم والغضب من الشرور والأثام فالوعي ما زال خالصاً لم يتزيف بعد بفعل الدولة والنظام القائم . ويشير التعارض بين العذب والمالح ، بين النور والظلمة إلى الصراع بين الحق والباطل ، بين العدل والظلم على ما هو معروف في الجماعات الإسلامية المعاصرة التي تمثل

جماعات الاضطهاد اليوم(٤١٦). وتكشف الأسطورة في ظل «الله» عن التمايز بين الوجود والظهر، بين الباطن والظاهر، بين الحق والباطل، بين الحقيقة والوهم. أما فردية الإله ووجوده ولا شيء معه فإنها تعبر عن الحكم المطلق والرغبة في التسلط «لا ينبغي أن يكون معي إله غيري». أما عدم تحمل الأمانة وتخلي الناس عن مناصرة الحق فإنه وصف لواقع جماعات الاضطهاد . ومن ثم تعبر الأسطورة مرة عن الواقع ومرة عن الحلم ، مرة عن مرارة الألم والاضطهاد والهزيمة ومرة أخرى عن قرب الفرج والفرح والانتصار . وبالرغم من هذه الوحدة الأولى في الخلق فإنه يمكن التمييز في عملية الانفصال بين طرفين يمثلان الثنائية الخالدة المعروفة في تاريخ الأديان بين الخير والشر ، وتشخيصهما في الطبيعة أو في الألوهية . هناك بحر مظلم ، والآخر نيِّر عذب ، الأول يمثل الشر والثاني يمثل الخير ، الأول خلق منه الكفار والثاني خلق منه المؤمنون(٤١٧) . وبالتالي يتحول البشر الفانون إلى أنماط أبدية للسلوك البشري تجسيداً للخير المطلق والشر المطلق .

٣ ـ بعد الخلق الكوني يأتي الخلق الشخصي ، ويبرز من الكون الشخص الأول كما هو الحال في حكايات الخلق والنصوص الدينية من خلق آدم بعد خلق الكون . ولكن الشخص الأول هنا هو محمد وهو ظل أي وهو صورة مجردة قبل أن تتمثل في مادة ، وحقيقة خالصة أبدية قبل أن تتعين وتتزمن ثم ارسال هذا الظل إلى الناس قبل ارساله لهم وهو رسول بشري . وهو ما قاله الصوفية فيما بعد عن « الحقيقة المحمدية » التي تشارك الله في صفاته ووظائفه ، محمد الخالد الأزلي السابق على الخلق والتكوين الذي يوجه ظواهر الطبيعة والذي تنبع منه العلوم والمعارف(٤١٨) . وفي أسطورة أخرى

---

(٤١٦) أنظر دراستنا «الأصولية الاسلامية، دراسة في التحقيقات» ، وأيضاً دراستنا عن أبي الأعلى المودودي والمفكر الشهيد سيد قطب في قضايا معاصرة جـ ٤ .

(٤١٧) علي قديم أزلي وعمر قديم أزلي إلا أن علياً كان خيراً محضاً وعمر كان شراً محضاً وكان يؤذي علياً دائماً ، وكأنهم اقتبسوا هذه المقالة من المجوس . اعتقادات فرق ص ٦١.

(٤١٨) هذا هو موضوع الجزء الثالث من « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » عن علوم=

يأخذ عليّ الدرجة الثانية بعد آدم . وفي أسطورة ثالثة أن الله لم يخلق شيئاً بل فوض كل ما فعله إلى محمد او إلى عليّ وهو الذي قام بهذه الوظيفة الكونية[419] . ويلاحظ في أسطورة التدبير عن طريق التفويض تضخم محمد وتحوله إلى كون ومدبر أول للعالم وواسطة بين الله والخلق . والامام وريث لمحمد لارادته وتفويضه مما يعطي امام الجماعة المضطهدة قدرة إلهية ، وتمثيلاً للحق من خلال النبي . تضخّم النبي ناتج من أنه في علاقة قرابة مع امام الجماعة المضطهدة فقرابة الدم حاصل لتفويض الرسالة . ومعروف في تاريخ الأديان أن بولص قال مثل ذلك في المسيح الأزلي الخالد السابق على الكون والخليقة المتحد بالله قبل المسيح عيسى بن مريم[420] . وهو ما يحدث في كل بيئة يقع الاضطهاد على قائدها فترفعه وتجعله يند عن كل اضطهاد ويتجاوز كل هزيمة ، ويتغلب على كل ظلم . وأقصى درجات الرفع هي الألوهية بما تتصف به من خلود وأولوية على كل شيء ، وعزاء وتعويض من كل شيء . ويتضخم الامام حتى يبتلع الكون كله فيكون

= التصوف . انظر مؤقتاً، «مـاذا تعني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟» وايضاً «محمد الشخص أم المبدأ؟» في قضايا معاصرة جـ ٤ ، اليسار الديني .

(٤١٩) زعمت احدى فرق الغلاة أن الله فوض الأمور إلى محمد، وأنه أقدره على خلق الدنيا ، فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئاً . ويقولون مثل ذلك في عليّ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٦ ؛ وقد فصلت المفوضة من نفس الأسطورة أن الله خلق محمداً ثم فوض إليه خلق العالم وتدبيره. فهو الذي خلق العالم دون الله ثم فوض محمد تدبير العالم إلى عليّ . فهو المدبر الثاني ، الفرق ص ٢٥١ ؛ كما يزعمون أن الباري خلق روح علي وأرواح أولاده وفوض العالم إليهم فخلقوا هم الأرضين والسموات . وكانوا يقولون في الركوع سبحان ربي العظيم ، وفي السجود سبحان ربي الأعلى لأن الله هو علي وأولاده . وأما الإله الأعظم فهو الذي فوض إليهم العالم ، اعتقادات فرق ص ٥٩ .

(٤٢٠) زعم أبو منصور والعجلي أيضاً أن عيسى هو أول من خلق الله ثم علي، مقالات جـ ١ ، ص ٧٤ ، الملل جـ ٢ ، ص ٢٤ ؛ وشبه أحمد بن خابط المنسوب إلى المعتزلة (النظام) عيسى بن مريم بربه وزعم أنه الإله الثاني ، الفرق ص ٢٢٨ ؛ انظر في ذلك رسالتنا
La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

الكون هو الشخص ، والشخص هو الكون ، ويصبح الرسول وأصله السماء وعلي وأصله الأرض[٤٢١] . وكأن التأليه الذاتي للعقائد وحده لا يكفي للتعبير عن العظمة والجلال فيتحول إلى تأليه موضوعي له ولأصله وللكون تتضخم ذات العقائد ، اماماً أو رسولاً ، وتتجه نحو الموضوع وتتحد به وتتمثله وتحتويه في باطنها . وكلما قـوي الاحساس بالهزيمة والضياع اشتد التأليه للشخص حتى يحوي الكون كله . وقد يحدث هـذا التشخيص للطبيعة كنوع من اسقاط العواطف الانسانية عـلى الطبيعـة في حالات الهستيريا . فالمجنون يخاطب الأشياء ، ويتحدث مع الموضوعات ، ويوجه الحديث إلى الكون . قد يكون تشخيص الطبيعة نوعاً من آثار الصدمة الأولى التي تلقاها الشعور الجماعي فافقدته صوابه وأصبح لا يتحدث إلا مع الأشياء كما هو الحال في الديانات البدائية وفي المسرح اليوناني القديم عندما يخاطب البطل الموتور أو الكورس أو الأشياء المحيطة به .

٤ ــ هذه الأولوية للشخص ، سواء كان آدم أو محمداً أو علياً أو عيسىٰ ليست أولوية مادية كونية فحسب بل هي أيضاً أولوية معنوية خلقية . فالشخص هو الانسان الذي رضي بحمل الأمانة التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال وعلى الناس كلهم أن يمنعن علياً فأبين جميعاً ولم يقبل إلا أبو بكر فأمره أن يتحمل منعـه . وأعانـه عمر غدراً كي يأخذ الخلافة من بعده . وهنا نجد تحويراً للأفكار الدينية وتوفيقاً لها مع الظروف النفسية

(٤٢١) زعم أبو منصور أن ال محمد هم السماء والشيعة هم الأرض ، وأنه الكسف الساقط من بني هاشم مقالات جـ ١ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ؛ وقد زعم العجلي أن علياً هو الكسف الساقط من السماء وربما الساقط من السماء هو الله . وزعم حين ادعى الامامة لنفسه أنه عرج به إلى السماء ورأى معبوده فمسح بيده على رأسه وقال له يا بني انزل فبلغ عني ثم اهبط إلى الأرض فهو الكسف الساقط من السماء . وزعمت بعض السبئية أن علياً في السحاب وأن الرعد صوته والبرق سوطه . ومن سمع صوت الرعد قال : عليك السلام يا أمير المؤمنين . لذلك قالت البيانية في تفسير ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ أنه عليّ ، الفرق ص ١٣٤ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٨٧ ؛ اعتقادات ص ٥٣ ،

للجماعة . أولاً لم تعد الأمانة كما هو الحال في النصوص الدينية تطبيق الوحي أي الايمان بالله وفعل الخير بل منع علي من القيام بالرسالة . وقد حدث هذا التحوير بالقلب من الضد إلى الضد ، من القيام بالرسالة إلى منع القيام بها . ثانياً ، بدل أن تعرض الأمانة على الطبيعة وحدها ، كما هو الحال في أصل الوحي ، عُرضت على الطبيعة والبشر معاً . فالبشر جزء من الطبيعة ، والطبيعة مشخصة . ثالثاً، بدل أن يكون الانسان العام هو الذي يقبل الأمانة أصبح الانسان الخاص هو الذي يقبلها وهو أبو بكر . فالظروف النفسية للجماعة حولت الأفكار الدينية إلى أسطورة بطريق القلب والتخصيص .

٥ ــ هذا الامام الكوني تسوده الأهواء والانفعالات ، يسر ويغضب، ينافس ويصارع، يمحق ظله في البحر لأنه لا يريد إلهاً غيره ، فهو ليس إلهاً عاقلاً حكيماً خلق الكون بناء على نظام وقانون بل إله منفعل ، وكل شيء خاضع لهواه . بل إن انفعالاته النفسية يصاحبها ظواهر جسمية . فهو يغضب ومن شدة غضبه يعرق بدنه . وهذا طبيعي بما أن هذه الصورة من خلق الشعور الانفعالي الذي هزته الصدمة وأفقدته الهزيمة التوازن النفسي . غاضب لما ألم به من ظلم وعدوان، يصارع الاعداء، ولا يقبل أحداً بجواره ، لأنه لم يعد يثق بأحد ، وهي الصورة التي أصبحت فيها بعد صورة المتسلط القاهر .

٦ ــ والامام المؤله لا يموت . فكما أنه أزلي لا أول له فهو أيضاً أبدي لا نهاية له . وهو ليس وحده خالداً بل يكون أيضاً كل من اتصل به أو عبده أو على الأقل البعض منهم ، فالخلود يسري بالاتصال وينتشر بالتبعية . كل من اتصل بالخالد فهو خالد ، وكأن الامام يشع خلوده على الآخرين ، وتسري عدوى خلوده في جماعته . ليس الخلود صفة خاصة ثابتة بل هي صفة مشعة . وقد يكون الخلود لأبدان الآلهة ، ففي لحظة الموت يُرفع الامام ببدنه إلى السماء ، وتحمل روحه في بدن امام آخر . فالامام خالد بدناً

وروحاً[٤٢٢] .

٧ ــ والامام المؤله قادر على احياء الأموات ، واجراء المعجزات ، سواء بفعله أو باسم الإله الأعظم تبعاً لدرجة التأليه . فهو يفعل باسمه لو وصل إلى أقصى درجات الألوهية . ويفعل باسم الله الأعظم لو كان يحفظ بينه وبين الله درجة . واجراء المعجزات رد فعل على العجز في الطبيعة ، والسيطرة المطلقة عليها رد فعل على فقدان السيطرة الكلية عليها . ويتدخل الخيال للتعبير عن طريقة اجراء المعجزات مستعيناً بالصور الدينية مثل انشقاق الأرض . فبدل أن تنشق الأرض في نهاية الزمان تنشق الآن ، ويرجع الموتى أحياء إلى الدنيا . وهو قادر على احياء الموتى واعطاء الخلود كقدرة عيسى ، وكأن قدرة الانسان الإله على السيطرة على الطبيعة العلوية تعوضه عن خسائره في الدنيا في عالم البشر ، وتعطيه من جديد الثقة بالنفس والأمل بالانتصار[٤٢٣] .

٨ ــ ويأخذ الامام المؤله وظائف الإله في حساب وعقاب المؤمنين . فهو الذي يحاسب ويعاقب ، يرحم ويشفع ، يقف الجميع بين يديه كما هو معروف في تاريخ الأديان من معاقبة المسيح وإثابته للناس[٤٢٤] . ويكون الحساب هذه

---

(٤٢٢) تزعم البزيغية (الخطابية) أنه لا يموت منهم أحد . وإذا بلغ أحدهم عبادته رفع إلى الملكوت يعاينون أحوالهم بكرة وعشية. مقالات جـ ١ ، ص ٧٨.

(٤٢٣) زعم بيان بن سمعان أنه يدعو الزهرة فتجيبه، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم ، وأنه يهزم العسكر ، مقالات جـ ١ ، ص ٦٦؛ الفرق ص ٢٣٧ ؛ وقال : والله ما قلعتُ باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة ملكوتية ، بنور ربها مضيئة . فالقوة الملكوتية في نفسه كالمصباح في المشكاة ، والنور الإلٓهي كالنور في المصباح جـ ٢ ، ص ٧٨ ؛ وزعم المغيرة بن سعيد أنه يحيي الموتى بالاسم الأعظم ، وأراهم شيئاً من النيرنجيات والمخاريق ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٢، الفرق ص ٢٣٩.

(٤٢٤) تقول الخابطية إن عيسى هو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ؛ ويروي ابن الراوندي عن أبي الهذيل قوله إن علياً عند أهله يضر وينفع ، يثيب ويعاقب ، يختار ويفعل ، والله عند أبي الهذيل لا يضر ولا ينفع ، ولا يثيب ولا يعاقب ، ويكذب الخياط هذه الرواية ، الانتصار ص ١٥١.

المرة أكثر عدلاً من حساب البشر الذي يقوم على الظلم ، والعدل الإلّهي في النهاية هو القاضي على الظلم الانساني في البداية .

ومن التأليه يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ ـــ الانسان إله أو على الأقل يمكن أن يؤله . فهو الموجود الوحيد الذي يمكن أن تبدأ منه عملية التأليه ، ويكون الانسان إلّهاً ليس فقط عن طريق الاتحاد بالمؤله كما هو الحال عند الصوفية بل كبديل عن المؤله ذاته . الانسان ليس نبياً ملهماً كما هو الحال عند الفلاسفة وليس ولياً ملهماً كما هو الحال عند الصوفية بل هو نفسه إله . وهذا يجعل الانسان في أعلى مستوى من الشرف بالنسبة للموجودات الطبيعية .

٢ ـــ لا يسقط الانسان من ذاته تصوراته وصوره وعباراته على المؤله فحسب ، ولا يسقط عليه آماله وأحلامه ورغباته وأشواقه فحسب بل يؤله ذاته مشخصاً أي أنه يتجاوز الاسقاط النفسي واللغوي إلى الاعتقاد الشخصي . فالانسان يؤله ذاته ، ويعبد نفسه ، ويقدس شخصه ، وهو موقف نرجسي خالص ، تتضخم فيه الذات حتى تمحي من أمامه كل الموضوعات .

٣ ـــ الله هو في الحقيقة عملية تأليه ، ابتداء من شخص فاضل يتم تعظيمه ، ثم تخلد ذكراه بالعبادة . وتتحول العبادة إلى طقوس تخلق موضوع العبادة وهو الله . وهو في الحقيقة في نشأته إنسان فاضل. وهذا ما حدث في عديد من الديانات الأخرى ، فقد كان بوذا معلماً فاضلاً في مدينته ، وكان تاو شيخاً فاضلاً في قريته كذلك.

٤ ـــ تحدث عملية التأليه هذه في جماعة وقع على قائدها الظلم ، وعجزت عن الانتصار له بعد أن حاولت مرات عديدة . ومن ثم تتحول الهزيمة في الواقع إلى انتصار في الخيال ، ويتحول الموت في الواقع إلى خلود في الخيال ، ويصير عجز البطل في الواقع تأليهاً له في الخيال ، وإعطاءه قوة خارقة للعادة تجعله قادراً على إجراء المعجزات .

٣ ـ **الحلول والاتحاد** : الحلول في الأئمة والصوفية والاتحاد عند النصارى .

أ ـ الحلول في الأئمة : فكما يكون الحلول كلياً بحلول ذات الله في الامام يكون أيضاً جزئياً بحلول روح الإله في الشخص إن لم تحل ذاته في ذاته وذلك ابقاء لبعض الفرق بين المستويين ، بين المطلق اللامحدود والنسبي المحدود ، وجعل العلاقة على مستوى الروح إن لم تكن على مستوى الطبيعة(٤٢٥) .

وينتقل هذا الروح الإلهي من امام إلى امام عن طريق التوارث . فلا يتوارث العلم وحده بل أيضاً الشيء وهو الروح الإلهي . المعرفة والوجود كلاهما متوارثان . تنتقل الروح من نبي إلى آخر أو من امام إلى آخر حتى تصل إلى آخر الأئمة . فلا حديث هنا عن ذات الله بل عن روح الله ، وهو الروح القدس الذي

---

(٤٢٥) هم الحلولية بوجه عام الذين يزعمون بحلول الله في أشخاص الأئمة ، ويعبدون الأئمة من أجل ذلك ، الفرق ص ٢٢٦ ؛ وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله تعالى في علي وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبرائيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده والأئمة المعصومين . ويضيف الدواني « وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول وأن جبرائيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول المعنى الحقيقي» ، الدواني جـ ٢ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ ووصفت السبئية علياً بأنه إله وقالت روح ربي في الجسد ، الفرق ص ٢٢٥ ، ص ٢٧٢ ؛ وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي ، الملل جـ ٢ ، ص ١١٧ ؛ وزعم الشريعي أن الله حل فيه وأن روح الله حلت في خمسة أشخاص : النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، وبالتالي فهم آلهة ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٢ ـ ٨٤ ؛ الفرق ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ؛ وقالت الخطابية بحلول روح الله في جعفر الصادق ثم في أبي الخطاب الأسدي . فقد حل الله في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في زين العابدين ثم في الباقر ثم في الصادق . وتوجه هؤلاء إلى مكة في زمن جعفر الصادق وكانوا يعبدونه . فلما سمع الصادق بذلك فأبلغ به أبا الخطاب وهو رئيسهم فزعم أن الله قد انفصل عن جعفر وحل فيه وأنه هو أكمل من الله ، الفرق ص ٢٥٧ ، اعتقادات ص ٥٨ ؛ ودعا ابن أبي العذافر (أبو العذافر) حلول روح الله فيه ، وسمى نفسه روح القدس ، ؛ ويخاطبه اتباعه بالرب والمولى ويصفونه بالقدرة على ما يشاء . وحين قتله طلب ثلاثة أيام مهلة تنزل فيها براءته من السماء والنقمة على أعدائه ، الفرق ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ ؛ وتقول القرامطة والديلم بحلول اللاهوت في الناسوت على قول النصارى سواء ، التنبيه ص ٢١ ، وأن جزءاً إلهياً حَلّ فيه واتحد بجسده ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٨ ؛ كما تقول بالحلول والتناسخ من الرافضة المختارية والسمعانية والجارودية كما تقول البيانية بإلهية أمير المؤمنين علي ، التنبيه ص ٢٣ .

يحل في الأنبياء ثم في الأئمة ، ويكون الحلول هنا حلولاً روحياً خالصاً . الذي يهم هو روح الله وروح الامام لا شخص الله وشخص الامام . الروح باقية ، وبين الله والأئمة حبل لا ينقطع واستمرار دائم بفعل الروح . إذا توفي امام حل الروح في امام آخر(٤٢٦) . ويمكن وصف الحلول من أوله إلى آخره ، من روح الله إلى آخر الأئمة . تحل روح الله في آدم ثم في الأئمة من بعده حتى الامام الأخير ، قد يكون السابع أو الثاني عشر أو الغائب الذي يظهر في آخر الزمان(٤٢٧) . وانتساب الأئمة

(٤٢٦) ادعى بيان بن سمعان أن روح الله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت إليه منه من خلال ابنه أبي هاشم ، الفرق ص ٢٣٧ ، ص ٤٠ - ٤١ ، ص ٢٥٥ - ٢٧٢ ؛ وزعم عبد الله بن جعفر ذي الجناحين أن الأرواح تناسخت وأن روح الله كانت في آدم ثم في شيث ثم دارت في الأنبياء والأئمة ثم في علي ثم في أولاده الثلاثة ثم في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ثم تناسخت حتى صارت فيه . مقالات جـ ١ ، ص ٦٧ ، ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ ، ص ٢٤٦ ، ص ٢٧٣ ؛ كما زعم عبد الله بن حرب أن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت فيه بعد أن تناسخت روح الله في الأنبياء والأئمة ، مقالات جـ ١ ، ص ٦٨ ، ص ٩٤ - ٩٥ ، الفرق ص ٢٤٣ ؛ وزعم عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب أن روح الله تناسخت حتى وصلت إليه وحلت فيه وادعى الإلٰهية والنبوة معاً ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٦ - ٧٧ ؛ كما زعمت الخطابية أن روح الله دارت في الأنبياء ثم انتهت إلى أبي الخطاب ، وهم يقولون بتناسخ روح الإله دون أرواح الناس ، الفرق ص ٢٧٣ ؛ كما ادعت المسلمية أن روح الله دارت في الأنبياء ثم انتهت إلى أبي مسلم ، الفرق ص ٢٧٣ ؛ وزعمت الكيسانية أن روح الله كانت في أبي هاشم ثم انتقلت إلى بيان ومنهم من زعم أن تلك الروح انتقلت من أبي هاشم إلى عبد الله بن عمرو بن حرب ، وادعت هذه الفرقة إلٰهية عبد الله بن عمر ، الفرق ص ٤٠ - ٤١ ؛ وزعمت الاثنا عشرية أن الروح القدس هو الله كان في النبي ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في علي بن الحسين ثم في محمد بن علي ثم في جعفر بن محمد بن علي ثم في موسى بن جعفر ثم في علي بن موسى بن جعفر ثم في محمد بن علي بن موسى ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى ، ثم في الحسين بن علي بن محمد بن علي بن موسى ، ثم في محمد بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن علي ! وكلهم آلهة على التناسخ ، والإله يدخل في الهياكل ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٢ ؛ وادعى بيان بن سمعان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلٰهي بنوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون اماماً وخليفة وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم سجود الملائكة ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٩ ؛ كما زعم أن الله حل في علي وأولاده ، اعتقادات ص ٥٧ .

(٤٢٧) الامام السابع عند الاسماعيلية ، والثاني عشر عند الاثني عشرية . وادعى أبو مسلم أنه صار إلٰهاً

الآلهة إلى آدم أول الخلق يعطيهم أولوية في القدم . فالقدم أكثر تعبيراً عن الاجلال والتعظيم من الحدوث ، والسابق أكثر عراقة من اللاحق ، والآباء أكثر مدعاة إلى الاحترام من الابناء على الأقل في النظرة المحافظة . وقد حدث نفس الشيء في تاريخ الأديان عندما الحق بولص المسيح بآدم والحق الصوفية محمداً بآدم ، وقص كاتب التوراة حياة موسى ابتداء من آدم . وهذا إحساس وجداني أكثر منه حقيقة موضوعية ظهر في كل قيادات الجماعات المضطهدة التي نالت الشهادة ، تعظيماً وإجلالاً .

وقد تكون علاقة الأئمة بالإله علاقة توالد ، ويكون الأئمة الآلهة ابناء الله ، أبناء آلهة كالأب الإآله(٤٢٨) . فعلاقة الأبوة والبنوّة أفضل ما لدى الانسان من تعبير عن الاتصال والاستمرار والقرب والاتحاد على ما هو معروف في تاريخ الأديان في المسيحية خاصة ، وفي الدين المصري القديم والدين اليوناني عامة . فالمسيح وفرعون أبناء الله ، وآلهة اليونان صدرت عن زيوس ، وهي صورة شعبية تدل على وجه القرب بين الشخص المبجل المعظم وبين الله فيصبح ابن الله وحبيبه . وكثيراً ما يعظم الابن الأب ويندّه أو على أقل تقدير يكون مثله في العظمة فيصير الابن إلّهاً كالأب كما هو معروف من حالة المسيح وفرعون ، فالمسيح إله ، وفرعون إله .

وفي التأليه تتعدد الآلهة وتتعدد الأئمة ، ويتفاضلون فيما بينهم . هناك إله أعظم من إله ، وامام أفضل من إله(٤٢٩) . صحيح أنهم كلهم يعيشون في مدينة الآلهة كآلهة الأولمب أو كمدينة الصوفية كأقطاب وأبدال تجمع بينهم علاقة الأبوة والبنوة أي علاقة التوالد والأنساب ، علاقة الأصل بالفرع ولكن ذلك يقتضي أيضاً ترتيب الأئمة الآلهة أو الآلهة الأئمة في سلم قيم حسب قدرهم من العظمة

= بحلول روح الإله فيه ، وأنه خير من جبريل وميكائيل وسائر الملائكة ، الفرق ص ٢٥٧ ؛ كما ادعى النميري أن الله حل فيه ، الفرق ص ٢٥٥ .

(٤٢٨) قالت الخطابية بأن ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه وقالوا قبل ذلك في أنفسهم فهو آدم وهم ولده، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٧ ، الفرق ص ٢٥٥ .

(٤٢٩) زعمت الخطابية أن أبا الخطاب أعظم من جعفر بن محمد بل وأعظم من علي ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٧ .

والجلال . هناك الإلّه العظيم ، وهناك الإلّه الأقل عظمة . هناك إله الآلهة ، وهناك صغار الآلهة على ما هو معروف في تاريخ الأديان خاصة في الديانتين اليونانية والرومانية .

وقد يكون الحلول مجرد تشكل الروح في عديد من الصور وتقلبه عليها وهو المعروف بعقيدة التناسخ(٤٣٠) . اما لأن الروح لا تُرى إلا في صورة حسية ولا ترى مجردة بلا صورة واما لتفسير تعدد الآلهة والأئمة وصدورهم من مصدر واحد ، ورد التعدد إلى الوحدة . والتناسخ نوع من الخلود لأن الروح تبقى والأجساد تفنى ، الروح واحدة تتوالى على أجسام كثيرة(٤٣١) .

وهناك عدة فروق بين الحلول والتناسخ . منها أن الحلول يبدأ من روح المعبود ثم ينتقل في الانسان ثم في انسان آخر بالوراثة حتى آخر الأئمة . الإمام من حيث المبدأ وإنسان من حيث النهاية . فهو إله وانسان معاً . أما التناسخ فقد لا يبدأ من روح المعبود ضرورة ، ويكون بحلول الروح أياً كانت سواء إلّهية أم إنسانية في بدن آخر ، وبالتالي فهو أقل درجة من الحلول . ولا يتم الحلول إلا في بدن إنساني في حين أن التناسخ قد يحدث في بدن الانسان وجسم الحيوان . وإذا كان الحلول نوعاً من الفضل فإن التناسخ نوع من العقاب إذا حل في بدن أو في

---

(٤٣٠) هذه هي عقيدة التحول أو المسخ Métamorphose وهو تصور المقنعية . فقد ادعى المقنع لنفسه الإلّهية ، تصور مرة للناس في صورة آدم ثم في نوح ثم في ابراهيم حتى محمد ، ثم في علي ثم في أولاده ثم في أبي مسلم ثم في هشام بن الحكم ، وينتقل في الصور لأن عباده لا يطيقون رؤيته في صورته التي هو عليها ، ومن رآه احترق بنوره . وزعم اتباعه أنه هو الإلّه ، الفرق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ ؛ وزعم المقنع أنه إله مصور في كل زمان بصورة مخصوصة ، الفرق ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ؛ وزعمت البزيغية (الخطابية) أن جعفر بن محمد هو الله ، وأنه لا يرى بل تشبه للناس بهذه الصورة ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٨ ؛ ويروي الجاحظ عن الرافضة أنهم يقولون بأن الله ينتقل في الصورة ويؤيدها الخياط ويفندها ابن الراوندي ، الانتصار ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٤٣١) ادعت المقنعية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة ثم ادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الألوهية وقتل عاقبة الأمر بالمبيضة بما وراء نهر جيحون أن المقنع كان إلّهاً وأنه مصور في كل زمان ومكان بصورة مخصوصة ، اعتقادات ص ٧٩ - ٨٠ ؛ الفرق ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

جسم أقل درجة من البدن الأول أو من الجسم الأول . والحلول للروح في حين أن التناسخ للعقل . فالانسان مكلف بالعقل قبل الرسالة وقبل الخلق . وفي الحلول اسقاط للتكاليف على الاطلاق في حين أن في التناسخ فرضاً للتكاليف على الاطلاق(٤٣٢) .

وفي عملية التأليه تظهر الأضداد . فلكل إله أو امام ضد . والأضداد

---

(٤٣٢) ومنهم الحلولية الحلمانية المنسوبة إلى أبي حلمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة وكان يسجد لكل صورة حسنة ، الفرق ص ٢٢٦ ؛ والغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على التناسخ والحلول . ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل أمة تلقوها من المجوس المزدكية والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصابئة. ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان ، ناطق بكل لسان ، ظاهر بشخص من أشخاص البشر ، وذلك معنى الحلول . وقد يكون الحلول بجزء وقد يكون بكل . أما الحلول بجزء فهو كإشراق الشمس في كوة أو كإشراقها على البلور ، وأما الحلول بالكل فهو كظهور ملك بشخص أو كشيطان بحيوان . ومراتب النسخ أربعة ، النسخ والمسخ والفسخ والرسخ ا الملل جـ٢ ، ص ١١٨ ؛ وأهل التناسخ في الفرق الاسلامية مثل البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض والحلولية . وقد قالت كلها بتناسخ روح الإله في الأئمة ، الفرق ص ٢٧٢ ؛ ومن مشبهة الشيعة من مال إلى مذهب الحلولية . وقال يجوز أن يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشراً سوياً . الملل جـ٢ ، ص ١١ . وقد قالت النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة أن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل إما في جانب الخير كظهور جبريل ببعض الأشخاص أو في جانب الشر كظهور الشيطان بصورة إنسان أو ظهور الجن بصورة بشر . ظهر الله بصورة أشخاص ، ولم يكن بعد الرسول شخص أفضل من علي وأولاده . فقد اختص علي بتأييد من الله فيما يتعلق ببواطن الأمور ، قتال المشركين للنبي والمنافقين لعلي . شبهه بعيسى بن مريم «لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا» ؛ وربما أثبتوا له شركة في الرسالة «فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله الا وهو خاصف النعل». فعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب خيبر كل ذلك بقوة روحانية . وكان موجوداً قبل الخلق «كنا أظلة على يمين العرش فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا» ، «أنا من أحمد كالضوء من الضوء» ، لا فرق بين النورين إلا أن أحدهما أسبق . النصيرية أميل إلى تقرير الإلهية والاسحاقية أميل إلى تقرير الشركة في النبوة ، الملل جـ٢ ، ص ١٣٩ - ١٤١ ؛ المواقف ص ٧٤ ؛ اعتقادات فرق ص ٦١ ويقال إن الحلول مذهب الرافضة والتناسخ بهذا المعنى مذهب القدرية كما يرويه بعض الخصوم للتشنيع عليهم .

معروفة في تاريخ الأديان . هناك إله للنور وإله للظلمة ، إله للخير وإله للشر ، أهرمان وأرمزدا ، خاصة في الديانات المثنوية كالمانوية والمزدكية والزرادشتية . النبي ضده أبو بكر ، وعلي ضده عمر ، والحسن ضده عثمان ، والحسين ضده معاوية ، وفاطمة ضدهاعَمْروبن العاص[٤٣٣] . وقد لا تكون الأضداد بالضرورة مرذولة لأن بفضلها أمكن معرفة أضدادها الخيّرة ، فالنقيض هو الذي يوجد الموضوع ويظهره ، والحقيقة لا تظهر إلا بنقيضها . والأضداد حقيقة إنسانية شخصها اللاهوت في عملية التأليه ولكن أساسها الانفعالات . هناك المحبة والكراهية ، الولاية والعداوة ، التواضع والغرور ، الأمل واليأس ، الفرح والحزن إلى آخر ما هو معروف من تحليل الصوفية أو علماء النفس للانفعالات الانسانية وتثبيتها بين النقيضين،سماها الصوفية أحوالاً وعلماء النفس انفعالات موجبة وسالبة . وقد تتحول هذه الأضداد من مستوى الانفعال إلى مستوى العقل فتظهر ثنائيات الأخلاق المثالية بين الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة ، الأنانية والغيرية أو ثنائيات التشريع المثالي من حلال أو حرام ، وإيمان وكفر ، وثواب وعقاب ، وأمر ونهي. وقد تتشخص الأضداد في التشبيه فيما يتعلق بالأخرويات من جنة ونار وملاك وشيطان أو نور وظلمة ، ويمين ويسار ، وحلو ومر ، واشباع وحرمان .

وكثيراً ما تساعد العامة على التأليه . فالعامة بتكوينها النفس البدائي ، وضعفها العقلي الثقافي تحتاج إلى وظيفة جماعية أو إلى فرد تصب عليه انفعالاتها وعواطفها ، ترى فيه المحقق لأمانيها والملبي لرغباتها ، والمدافع عنها في ساعة الخطر . لذلك تحتاج المجتمعات البدائية أو المتخلفة للزعامة ، وتأليه الأفراد ، وعبادة الأشخاص بخلاف الجماعة الواعية التي إن ادعى فيها أحد الأشخاص الألوهية لأخمدت الدعوة في مهدها لمعارضة الجماعة لها . فألوهية الأشخاص لا تسري في الجماعة الواعية . وقد تستعمل الخرافة والخزعبلات ووسائل السحر

(٤٣٣) زعمت الشريعية (من غلاة الشيعة) أن الله حل في خمسة أشخاص : النبي وعلي والحسن والحسين وفاطمة وهم آلة لها أضداد خمسة : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٢ ـ ٨٤ ؛ الفرق ص ٢٥٤.

المختلفة لايهام العامة بألوهية الأشخاص كما هو معروف من وظيفة السحر في الديانات البدائية[٤٣٤] . فإذا وعـت الجماعة اكتشفت كذب الامام ولكن ألهت غيره وذلك لاستمرار وظيفة التأليه في شعور الجماعة[٤٣٥] . فإذا ما وعت الجماعة فإنها قد تتبرأ من الامام . فبالرغم من تسلسل الأئمة من نفس المصدر وارتباطهم بنفس الروح وتعبيرهم عن نفس الحقيقة قد تظهر العداوة بينهم فيكفر بعضهم بعضاً على لسانهم أو على لسان جماعتهم مما يدل على أن ظروفاً اجتماعية أخرى أقوى كانت مدعاة للتفرقة بينهم استطاعت أن تحتوي الظروف الاجتماعية الأولى التي كانت سبباً في نشأة التأليه[٤٣٦] .

ب ــ الحلول في الصوفية . وقد يكون الحلول جمالياً خالصاً كما هو الحال في حلول الصوفية . وهنا يظهر ارتباط الألوهية بالجمال كما هو معروف في علم الجمال الديني وفي الحركات الرومانسية وفي الشعر الصوفي . جمال الطبيعة تجربة دينية ، « فالله » جميل يحب الجمال كما عبر عن ذلك الصوفية أصدق تعبير . ولا يمكن الرد على ذلك بعدم جواز حلول الجوهر في الأعراض فالتجربة الصوفية الجمالية ليست تجربة عقلية منطقية[٤٣٧] . وقد يكون الحلول نفسياً خالصاً نتيجة لاحساس الفرد

(٤٣٤) لما ادعى المقنع لنفسه الإلهية وهزمه المهدي ، أحرق المقنع نفسه في تنور أذاب فيه النحاس مع القطرن حتى ذاب فيه . ولما لم يجدوا جثته ولا رماداً زعم أصحابه أنه صعد إلى السماء، الفرق ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ .

(٤٣٥) زعم فريق من الكيسانية أن أبا هاشم نصب عبد الله بن عمر بن حرب اماماً وتحولت روح أبي هاشم فيه ثم وقفوا على كذبه ونصبوا عبد الله بن معاوية اماماً ، مقالات جـ ١ ، ص ٩٥ ، الفرق ص ١٣ .

(٤٣٦) خالفت المفضلية في البراءة من أبي الخطاب لأن جعفراً أظهر البراءة منه ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٨ .

(٤٣٧) كان إذا الصوفية رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا : لعل الله حال فيه ، مقالات جـ ١ ، ص ٨٠ ـ ٨١ ، ص ٣١٩ ؛ وادعى أبو حلمان الدمشقي (السلمانية) أن الإله يحل في كل صورة حسنة ، وكان يسجد لكل صورة حسنة لأن الله قد حل فيها ، ويستدل على ذلك بآية ﴿ لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ﴾ . لذلك خر الملائكة ساجدين لآدم لحلول الله فيه ، ويستلزم ذلك السجود لكل إنسان وإن كان قبيح الصورة . والسجود لكل أصحاب الصور الحسنة بما فيها الغرس الرائع ، والشجرة المثمرة ، وذوات الصور الحسنة من الطيور والبهائم ، ولهب النار ذي =

بالرسالة ووهب حياته لها والتزامه بمبادئها حتى ليشعر أنه قد اتحد بالغاية فيقول الوطني «أنا مصر» أو الفنان «أنا الفن» أو الشاعر «أنا الشعر» أو الصوفي «أنا الحق»(٤٣٨) . وذلك يتم عن طريق الاخلاص التام والتطهر المطلق والتضحية حتى تظهر شفافية النفس ويسقط بينها وبين موضوعها أي حجاب(٤٣٩) . والطريق إلى ذلك محبة الله واسقاط الشرائع لذلك سُمي الصوفية «أهل الاباحة» كرد فعل على كراهية العالم وظلم قوانين البشر ونفاق الشعائر والعبادات المظهرية . وفي حقيقة الأمر قد يؤدي الاحساس بالعجز وحده دون الاحساس بالاضطهاد إلى عملية التأليه كما حدث في التصوف الذي نشأ في ظروف مشابهة تقريباً لنشأة التشيع مما

= الصورة الرائعة ، الفرق ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ؛ أصول الدين ص ٧٧ - ٧٨ ؛ .

(٤٣٨) يرى الحلاج أن من هذّب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصعد ويرتقي حتى يصفو عن البشرية فإن لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى . وكان يكتب « من الهو هو رب الأرباب المتصور في كل صوره إلى عبده فلان » ويرد عليه « يا ذا الذات في منتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة ، وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك ، ونرجو رحمتك يا علام الغيوب» الفرق ص ٢٦٠ - ٢٦٣ . وقال الحلاج في نفس المعنى :

رق الزجاج وراقت الخمر ... وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح ... وكأنني قدح ولا خمر

ويذكر له ايضاً

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

ونقل عن أبي يزيد البسطامي قوله « سبحاني ما أعظم شاني »؛ ويرى الايجي أن كلام الصوفية تخبط بين الحلول والاتحاد؛ المواقف ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ غاية المرام ص ١٧٩ المحصل ص ٣١٢ - ٣١٣ ؛ معالم أصول الدين ص ١١٣ ؛ التلخيص ص ١١٣ ؛ أصول الدين ص ١٧٢ طوالع الأنوار ص ١٥٨ ؛ العضدية جـ٢ ، ص ١٣٩ ؛ الدواني جـ٢ ، ص ١٣٩ - ١٤٢ ؛ التحقيق التام ص ٨٩ .

(٤٣٩) انكر جهم أن يكون بينه وبين الله حجاب . وقال أتباعه (الحلاج) إنه ليس بين الله وبين خلقه حجاب ولا خلل ، لا يتخلص منه خلقه ولا يتخلص الخلق منه إلا أن يفنيهم أجمع فلا يبقى من خلقه شيء ، وهو مع الآخر في آخر خلق ممتزج به ، فإذا مات خلقه تخلص منهم ، وتخلصوا منه ، لا يخلو شيء من خلقه ولا يخلو هو منهم ، التنبيه والرد ص ١١٢ .

يجعل البعض يوحد بين التشيع والتصوف . كلاهما انتهى إلى أن يصبح حركة مقاومة سلبية ضد النظام القائم وانقلاباً روحياً فردياً إلى الداخل بعد أن استعصى مقاومة الخارج بالفعل ، بعد أن استشهد أئمة آل البيت كما استشهد كبار الصحابة في مقاومة الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . التشيع حركة مقاومة شيعية والتصوف حركة مقاومة سنية . فكل من الامام والصوفي لديه احساس بالرسالة والدعوة لتحقيق الوحي من جديد كنظام مثالي للعالم بعد أن ضاعت فيه الرسالة ، وأصبح العالم مسيراً بطبيعة أحادية الطرف . فالصوفي هو الانسان الذي ما زالت الرسالة ظاهرة فيه وإن انحسرت عن العالم وضاعت من مجتمعه ، وهو نفس الاحساس الذي لدى الامام . وعند الصوفي احساس بالعجز أمام القوى المادية وأنظمة الحكم . ونظراً لغياب أية محاولة لتحقيق الرسالة علمياً بمعنى تكوين حزب أو جماعة سرية لمناهضة هذه القوى المادية ونظم الحكم القائمة وتجنيد الجماهير من أجل تمثل الأفكار الجديدة والعمل على تحقيقها اقتصر جهد الصوفي على الدعوة الفردية لبعض الأفراد وتكوين جماعات صغيرة منعزلة تقتصر على التربية الروحية ، وتحول الدعوة شيئاً فشيئاً من دعوة عامة إلى دعوة خاصة ومن دعوة سياسية إلى دعوة أخلاقية، ومن العمل في العالم إلى الخروج منه . وهو ما حدث للتشيع أيضاً من انغلاقه على نفسه ، وتكوين جماعات سرية تعبر عن نفسها في التأويلات الباطنية والاغراق في الروحانيات . ولما كان الاحساس بالرسالة قوياً ، يزداد يوماً بعد يوم بفضل التربية ، ولما كان الاحساس أيضاً بالعجز قوياً يزداد يوماً بعد يوم بفضل العزلة تحولت الطاقة الانسانية كلها إلى أعلى وليس إلا الامام ، فصعدت الروح إلى أعلى بدل أن تسير في التاريخ إلى الامام ، فيشعر الصوفي أنه قد اتحد بغايته القصوى وأن رسالته قد تحققت بالفعل في حين أن هذا التحقق قد حدث بطريقة منحرفة إذ أنها تتحقق في الخيال وفي الشعور وليس في الواقع وفي العالم الخارجي ، وهو وقوع في النرجسية الخالصة كنوع من الاكتفاء الذاتي والرضا عن النفس . كما أنها تتحقق بطريقة فردية في شخص الصوفي وليس على نحو جماعي في التاريخ ، في جماعة وفي حركة تاريخية عامة . وهي تحقق إلى أعلى وليس إلى الامام ، فقد أصبحت الغاية متعالية وليست غاية في التاريخ ، وما

أسهل من تحقيق الفكر الطوباوي في الأذهان .

جـ ــ الاتحاد عند النصارى . ومع رفض الحلول يُرفض الجوهر ومعه أقانيم النصارى بعد رفض الثنوية وذكر الأوصاف والصفات[٤٤٠] . ثم يُفصل التنزيه عن الاتحاد والحلول بعد اثبات القدم والبقاء والوجود والشيء ونفي الجسم والجوهر والتنزيه عن المكان والجهة والحيّز[٤٤١] . كما يظهر نفي الحلول بعد نفي الجسمية واثبات مخالفة ماهية الذات وعدم مشاركتها للذوات الأخرى ونفي تركيبها[٤٤٢] . وينفى الحلول كرابع وصف بعد نفي الجسمية ، ونفي الجوهر ، ونفي المكان بعد دخول الوجود في دليل الحدوث والامكان[٤٤٣] . وينفى الاتحاد كسادس وصف بعد نفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي المكان ونفي الحلول ونفي قيام الحوادث بـه[٤٤٤] . وقـد ينفى الاتحـاد والحلول كثـالث صفـة بعـد نفي المشـاركـة والجسمية[٤٤٥]. وقد ينفى الحلول بعد نفي الشبه والشرك بعد صفات المعاني السبع وقبلها بعد اثبات القدم والوجـود ، ثم ينفى الاتحاد بعـد نفي القيام بالحوادث[٤٤٦]. وقد يظهر نفي الاتحاد والحلول على أنه خامس وصف في التنزيه بعد نفي الجهة مـع المكان ونفي الجسميـة ونفي الجوهـر مع العـرض ونفي الزمان[٤٤٧] . وقد ينفى الجوهر ويرد على النصارى بعد مبدأ التوحيد باثبات الوحدانية ثم نفي الجسمية ونفي الجهات والمحاذيات[٤٤٨]. وفي المؤلفات المتأخرة يقل الهجوم على الحلول والاتحاد ، فالنصرانية لم تعد خطراً ، والتصوف تحول إلى

(٤٤٠) التمهيد ص ٧٨ ـ ٩٦ ؛ يعتبر الباقلاني المتكلم الذي فصل في هذا الباب وجعله لب التوحيد .

(٤٤١) المسائل ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ ، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩ .

(٤٤٢) المحصل ص ١١٢، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

(٤٤٣) معالم أصول الدين ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٤٤٤) معالم أصول الدين ص ٣٦ .

(٤٤٥) طوالع الأنوار ص ١٥٨ ؛ الخريدة ص ٢٨ .

(٤٤٦) العضدية جـ٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٥٣.

(٤٤٧) المواقف ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(٤٤٨) الشامل ص ٥٧٠ ـ ٦١٩؛وقد يدخل الكلام على النصارى (النساطرة واليعاقبة) في الوحدانية لا في مخالفة الحوادث ، « والسبب أنهم رأوا معجزات عيسى فلجأوا إلى القول بالاتحاد وحلول»

أخلاق سلبية دون نظريات ميتافيزيقية صريحة كما كان الحال من قبل مع أنه كان من الموضوعات البارزة في المؤلفات الأولى لدرجة أنه كاد أن يصبح موضوعاً مستقلاً في التوحيد.

وبالرغم من أن الحلول عند أئمة الشيعة والصوفية والاتحاد عند النصارى إلا أنهما يوضعان معاً في نطاق واحد وبمعنى واحد تقريباً خاصة فيما يتعلق بالصوفية الذين يصعب لديهم التمييز بين الحلول والاتحاد . ويُرد على الاتحاد والحلول معاً بأدلة عقلية منطقية تسترجع من جديد دليل الحدوث ومباحث الجوهر والأعراض، وأدلة اثبات القديم واستحالة الحدوث على الله ، واثبات البقاء واستحالة القدم . يستحيل الحلول لأن القديم لا يحل في الحادث (حلول الذات) كما تستحيل حلول الصفات لأنها قائمة بالذات(٤٤٩) . ينافي الحلول واجب الوجود وصفاته مثل القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية . كما أن الصورة ليست فكرة ، والتشبيه ليس تصوراً. وكل تقريب لمعنى في النفس ، وهو معنى الاتصال والفاعلية والتوحيد لا يكون جوهراً . أما تشعيب طرق الاتحاد ومعاني الاتحاد فهي أدخل في علم تاريخ الأديان المقارن الذي أصبح فرعاً من علم أصول الدين(٤٥٠) .

= اللاهوت لتفسير القوى الخارقة» أي أن عملية التأليه رد فعل على المعجزات وإثبات نوع من «السوبرمان» فاعلاً لها، شرح الأصول الخمسة ص ٢٩١ - ٢٩٨؛ ويربط الظواهري بين الوجود والعلم والحياة عند المتكلمين وبين الأب والابن والروح القدس ، كما يربط بين الجوهر القائم بالنفس وبين الاقنوم كصفة ، التحقيق التام ص ٨٧ - ٨٨.

(٤٤٩) هذه هي حجج الرازي، معالم أصول الدين ص ٣٦؛ المسائل ص ٣٦؛ المحصل ص ١١٢؛ العضدية جـ٢ ، ص ١٥٣ .

(٤٥٠) يعرض الدواني شارح العقائد العضدية ثلاث طرق للاتحاد وكلها تستحيل على الله : أ - أن يصير الشيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو أن ينضم إليه شيء (الزيت والماء) . ب - أن ينضم إليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة (الخمر والماء). جـ - أن يصير الشيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة في الجوهر أو في العرض (صار الماء هواء) . ويعتمد الباقلاني على الحجج النقلية من الانجيل مستشهداً بكتاب النصارى . ويبرز المعاني المختلفة للاتحاد مثلاً أ - الكلمة هي الابن حلت في جسد المسيح. ب - الاتحاد اختلاط وامتزاج (اليعاقبة). جـ - كلمة الله انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد (اليعقوبية). د - اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء =

وقد يقال إن النظرة الحلولية كانت باستمرار حركة تقدم في التاريخ أدت إلى ثورات شعوب وحركات نهضة، واستعادت فعالية الله، وانهت عزلة العالم وسكونه. وهذا صحيح. ولكن هناك فرق بين حلول الاله أو روحه في الأئمة أو الصوفية وبين الحلول العام للفكر في التاريخ. فحلول الأئمة حلول شيئي، حلول شيء في شيء في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول معنوي، وأقرب إلى الصورة الفنية منها إلى الاتحاد الفعلي للروح في المادة. حلول الأئمة حلول حقيقي في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول مجازي لا يعني أكثر من توجيه الفكر للتاريخ، وفاعلية الروح في الطبيعة. فالفكر لا وجود له إلا بفعل التوجيه والروح لا وجود لها إلا في فاعليتها. حلول الأئمة حلول فردي شخصي، حلول فرد في فرد أو شخص في شخص في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول عام، وتوجيه عام للفكر لمجرى التاريخ، وأنظمة الحكم، وأبنية المجتمعات، وعلاقات الأفراد بما في ذلك بناء الأفراد. حلول الأئمة حلول أسطوري يتم في شعور الأئمة بالخيال في حين أن الحلول العام في التاريخ حلول ملحمي، عملي علمي، يتم في التاريخ بفعل الجماهير. فهو ليس مجرد افتراض حلول نظري بل تحقيق الحلول العملي بالفعل. حلول الأئمة عجز عن تغيير الواقع، ورغبة في الحصول على نصر بأي ثمن وعلى أي نحو في حين أن الحلول العام في التاريخ تعبير عن قدرة الجماهير على التغيير والحركة، وليس تعويضاً عن عجز أو رد فعل على هزيمة. فهو ليس عكوفاً على الذات بل انفتاح للذات على الخارج والاتحاد به. وبهذا المعنى قد

= وامتزاجه بالخمر واللبن. هـ ـ اتخاذ الكلمة الناسوت لها هيكلاً ومحلاً، وتدبيرها الأشياء وظهورها فيه وذلك بعدة معانٍ ١ ـ أنها حلت فيه ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء. ٢ ـ على سبيل ظهور صورة الانسان في المرآة من غير حلول الصورة فيها وكظهور نقش الخاتم في الشمع والطين. ٣ ـ حلت فيه من غير مماسة ولا ممازجة ولا مخالطة كما أن الله حل في السماء أو أن الجوهر حل في النفس. و ـ أن الاثنين صارا واحداً وصارت الكثرة قلة (الملكية الروم)؛ التمهيد ص ٨٦ ـ ٩٦؛ وقد قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس، الاتحاد عن طريق عقل الشيء، أي إتحاد الذات بالموضوع، الارشاد ص ٤٨ ـ ٥١؛ ويحال في ذلك إلى النوبختي في «الأراء والديانات» مما يدل على أن الموضوع كله قد تحول إلى علم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان ابتداء من نقد العقائد ونقد الفكر الديني.

يؤدي التنزيه من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نفس الدور الذي يقوم به الحلول في تثوير الجماهير وفي تحقيق الثورات في التاريخ .

٤ ــ **التجسيم** : والحقيقة أن تأليه الأئمة والصوفية والحلول والاتحاد عند النصارى وكذلك التجسيم كل ذلك استطراد للوصف الرابع وهو المخالفه للحوادث الذي يبدأ بنفي هذه النظريات التي امتلأت بها كتب الفرق وإن لم تُذكر بهذا التفصيل في كتب العقائد .

ويظهر هذا الوصف في أول احصاء لأوصاف الذات في عشر على أنه نفي الجوهر ، كرابع صفة بعد الوجود والقدم والبقاء[٤٥١] ، أو كخامس صفة بعد اثبات القدم والبقاء والوجود ونفي الجسم[٤٥٢] . كما يظهر نفي الجوهر على أنه ثاني وصف بعد نفي الجسم بعد أوصاف الوجود في دليلي الحدوث والامكان[٤٥٣] . كما يظهر نفي الجوهر بعد اثبات الوحدانية والقدم ثم ظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم[٤٥٤] . ويُنفى الجوهر على أنه ثالث نفي في التنزيه بعد الجهة والمكان والجسم ، وتنفى الجسمية في معرض الجدل حول الذات[٤٥٥] . أحد الاحصاءات للأوصاف يظهر نفي الجسمية على أنه خامس وصف للذات بعد الوجود والقدم والبقاء ونفي الجوهر[٤٥٦] . وقد ينتفي الجسم في معرض نفي التشبيه[٤٥٧] . ويبدو نفي الجسم كرابع وصف بعد اثبات القدم والبقاء والوجود مرتين ضد الباطنية والفلاسفة[٤٥٨] . وينفى الجسم بعد اثبات صفة الوحدانية

---

(٤٥١) الاقتصاد ص ٢٣ ـ ٢٤ .
(٤٥٢) المسائل ص ٣٥١ ـ ٣٥٢.
(٤٥٣) معالم أصول الدين ص ٣١ .
(٤٥٤) المواقف ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤، النسفية ص ٦٢.
(٤٥٥) الانتصار ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .
(٤٥٦) الاقتصاد ص ٢٤ .
(٤٥٧) أساس التقديس ص ١٥ ـ ٣٢ ؛ ص ٧٧ ـ ٧٩.
(٤٥٨) المسائل ص ٣٤٩ ـ ٣٥١.

والقدم وظهور الصفات السبع ونفي العرض[٤٥٩] . وينفى الجوهر والعرض والجسم بعد نفي الاتحاد والحلول وقيام الحوادث بالذات بعد نفي الشبه والشريك ، والكل بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت بعد القدم والوجود[٤٦٠] . كما ينفى التحيز بعد اثبات أن ماهية الذات مخالفة لسائر الذوات وغير مشتركة وأنها مركبة رفضاً للجسمية[٤٦١] . وتنفى الجسمية كأول وصف للذات بعد ادخال الوجود في دليل الحدوث والامكان[٤٦٢] . وتنفى الجسمية والجهة كثاني وصف في التنزيهات بعد نفي المشاركة في الذات أو الوجود فنفي الجسمية هو في نفس الوقت نفي للجهة[٤٦٣]. ويُنفى الجسم على أنه ثاني وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان[٤٦٤] . وينفى الجسم كرابع وصف للذات بعد اثبات الوجود والقدم ونفي الحاجة[٤٦٥] ، أو بعد اثبات الوجود والقدم فقط[٤٦٦] . وقد ينفى الجسم مع رفض الثنوية والجوهر والرد على انكار النبوة واثباتها والرد على انكار النسخ واثباته[٤٦٧] . وتظهر لأول مرة صفة نفي الحد والنهاية عن الصانع ضد الجسم الطبيعي ثم ينفى الحد في صفة لا محدود بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر[٤٦٨]. وقد يظهر نفي التبعيض والتجزيء والحد والنهاية حتى بعد نهاية موضوعات التوحيد وظهور موضوعات العدل[٤٦٩] .

---

(٤٥٩) النسفية ص ٦٢.
(٤٦٠) العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ .
(٤٦١) المحصل ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٤٦٢) معالم أصول الدين ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٤٦٣) طوالع الأنوار ص ١٥٧ .
(٤٦٤) المواقف ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥ .
(٤٦٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٦ ـ ٢٣٠ .
(٤٦٦) المحيط ص ١٩٨ ـ ٢٠٢ .
(٤٦٧) التمهيد ص ١٤٧ ـ ١٥٢ ، أصول الدين ص٧٣ .
(٤٦٨) النسفية ص ٦٣.
(٤٦٩) العضدية جـ ٢ ، ص ٢١٧ .

ويلحق بنفي الجوهر نفي العرض لما كانت الجواهر لا تتعرى عن الأعراض ولما كانت الأعراض لا توجد إلا في الجواهر . ويبدو نفي العرض على أنه ثالث وصف لله بعد الوحدانية والقديم ، وبعد ظهور الصفات السبع بعد القديم وقبل نفي العرض[470] ، كما يذكر استحالة كونه عرضاً في معرض نفي الجهات والمحاذيات بعد بدء التوحيد باثبات الوحدانية ونفي الجسم[471] . ويظهر نفي العرض مع نفي الجوهر والجسم والجهة بعد نفي الشبه والشرك (الحلول والاتحاد) ، والكل بعد صفات المعاني السبع التي ظهرت بعد اثبات القدم والوجود[472] . وينفى العرض والجوهر كثالث وصف في التنزيه بعد نفي الجهة مع المكان ونفي الجسم[473] . وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة يظهر نفي العرض على أنه سادس وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفي الجوهر ونفي الجسم . ويظهر نفي العرض على أنه خامس وصف بعد اثبات الوجود والقدم ونفي الحاجة ونفي العرض[474] .

وقد تتخصص الصفة أكثر من الجسم . فكما أنه ليس جسماً فإنه أيضاً ليس بدناً أي جسماً حياً من لحم ودم لأن البدن موضوع للفناء و « الله » أعظم من كل البناء الانساني وأجل منه ولا يوصف بالصورة أو الأعضاء وليس فيه تركيب أو تحيز وكل امارات الحدوث ، وليس محدوداً أو له نهاية ، ولا يُعد ولا يحصى لأنه خال من أية كميات متصلة أو مقادير منفصلة . وليس متبعضاً ولا متجزئاً وليس متناهياً[475] . ولما لم يكن جسماً فإنه لا يكون مدركاً بالحواس فلا يكون حاراً أو رطباً أو يابساً أو طرياً لأنه ليس جسماً تحول إلى جسم أو إلى الشعور أو مادة مصمتة

(470) النسفية ص ٦١ .

(471) الشامل ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣ .

(472) العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ .

(473) المواقف ص ٢٧٣ .

(474) الاقتصاد ص ٢٤ ـ ٢٥ ؛ شرح الأصول الخمسة ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ؛ المحيط ص ٢٠٢ ـ ٢٠٨ .

(475) مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ؛ الانتصار ص ٢٠٧ ؛ الفرق ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ ؛ النسفية ص ٦٢ ـ ٦٣ ؛ التفتازاني ص ٦٢ ـ ٦٣ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ التحقيق التام ص ٨٤ ؛ أصول الدين ص ٧٠٦ .

تحولت إلى مادة حية في الشعور الخالص[٤٧٦] . وهو غير محدود لا متناه ، فالتحدد والتناهي من صفات النقص ولا يتصل بالمحدود المتناهي . وهنا يبدو أن التنزيه هو الجامع لكل الاتجاهات : التأليه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه[٤٧٧] . التنزيه هنا يتعدى الحدود ويرفض التقسيم ، ويكسر القيود ، ويتحرر من كل قيد . يقوم الشعور فيه بعملية التحرر هذه من طريق التعالي المستمر[٤٧٨] . وليس المهم في كل ذلك هو الحجج العقلية التي تكرر أدلة الحدوث بل المهم هو الانتهاء إلى نقطة اتفاق وهي رفض التجسيم والتشبيه على أنها مواقف يرفضها الشعور ويقف منها موقف السلب .

أ ــ البدن : إذا قل التأليه درجة ، وإذا غاب الشخص التاريخي الذي يستخدم كنقطة بداية للتأليه أو كمشجب تعلق عليه العواطف والانفعالات الانسانية حدث التجسيم أي تصوير الله في صورة بدن أو جسم أو شيء ، لا بدناً بعينه ، بدن عليّ أو أبدان بنيه أو بدن الامام بل أي بدن يكفي أنه بدن الانسان ، فالله لا يمكن تصويره إلا على صورة انسان ، أي انسان ، الانسان العام دون أي تعيين للأطراف . وهنا لا يكون الحديث عن الامام بالذات بل عن أي بدن . وقد يكون انساناً بلا جسم ، تكفي صورة الانسان[٤٧٩] . فلا يحتم القول بالبدن

(٤٧٦) مقالات جـ١ ، ص ٢١٦ .

(٤٧٧) مثلاً عند بعض الروافض أنه ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس مقالات جـ ١ ، ص ١٠٥ ؛ وعند زهير الأثري أنه ليس بجسم ولا محدود ولا يجوز عليه الحلول والمماسة ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ؛ وعند المعتزلة لا تحيط به الأقطار ، ولا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل . وعند أبي الهذيل أنه ليس بجسم ولا بذي صورة ولا حد ، الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ .

(٤٧٨) مقالات جـ ١ ص ٢١٦ ؛ الفرق ص ٢٣٣ ؛ الانتصار ص ١٠٧ .

(٤٧٩) هذا هو رأي بعض الروافض واحدى الروايات عن هشام بن سالم الجواليقي ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠ ، ص ٢٥٩ ؛ وعند شيطان الطاق الله ليس جسماً ولكنه على صورة إنسان . الفرق ص ٢١٦ ؛ وفرقته النعمانية (أصحاب محمد بن النعمان أبي جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق والشيعة تقول مؤمن الطاق) وافقت هشام بن الحكم أن الله على صورة إنسان دون أن يكون له جسم ، وقد ورد في الخبر أن الله خلق آدم على صورته وعلى صورة الرحمن ولا بد من تصديق الخبر ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٧ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ =

القول بالتجسيم . فقد يحدث التشبيه دون التجسيم . حينئذ يكون المعبود انساناً دون تعيين أو تجسيم ، يكون «الله» على صورة انسان دون أن يكون له لحم ودم. الانسان هنا هو الانسان من حيث هو انسان، الانسان الانطولوجي الخالص. وقد يظهر التجسيم في صورة المجوف والمصمت. فالمصمت صورة للملاء والرزانة والثقل والعظمة كالجبل وكرة الحديد ، وهي احدى الصور الدينية «الله الصمد». والأجوف صورة للخلاء والشفافية والخفة والطهارة والعلو والصعود، وهو تجسيم للتنزيه أو تنزيه للتجسيم، صورة انسانية خالصة. الجزء الأسفل محل للشهوات والغرائز، والجزء الأعلى مجوف محل للحكمة والمعارف العقلية سواء كان البدن حياً أم ميتاً ، له أعضاء أم ليس له أعضاء(٤٨٠) .

ولكن الغالب أن الجسم بدن ، ذو أعضاء ، أطراف وحواس مثل أطراف وحواس الانسان مثل اليد والرجل والانف والأذن والعين والفم . وقد يزيد البعض كل شيء إلا اللحية والفرج(٤٨١). «الله» بدت له أطراف ووجه وعينان ويدان

= ٢٥٩ ؛ ويشكك الجويني في صحة الحديث بأنه غير مروي في الصحاح وسبب نقله ما روي أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه فنهاه الرسول وقال « إن الله . . . » والهاء راجعة على العبد المنهي عن ضربه أو إلى آدم نفسه . الارشاد ص ١٦٣ - ١٦٤ ؛ أما ابن حزم والبغدادي فإنهما يؤولان الحديث وكذلك آية ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾ بأن ذلك لا يعني أن الله على صورة إنسان بل إن الله خلق الانسان في أحسن صورة وهداه ، أو تحولاً في الارحام وتطوراً حتى إخراجه . أصول الدين ص ٧٥ - ٧٦ ؛ الفصل جـ٢ ، ص ٤٩ ؛ أما الرازي فإنه يرد القول بتأليه الانسان إلى الأثر اليهودي فقد كان أكثر اليهود مشبهة تعلم منهم الرافضة مثل بيان ابن سمعان وأبو هشام بن الحكم وهشام بن سالم ويونس بن عبد الرحمن القمّي ، وأبو جعفر الأحول (شبطان الطاق) ، اعتقادات فرق ص ٦٣ - ٦٤ .

(٤٨٠) يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة إنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، الملل جـ٢ ، ص ١٣٥ ؛ الفرق ص ٢٥٧ ؛ كما يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان معبودهما جثة لها أعضاء وجوارح ولكنه مصمت ، مقالات جـ١ ، ص ٧٢ ، ص ١٢٤ ، ص ٢١٤ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ؛ أصول الدين ص ٧٤ - ٧٥ ؛ وعند داود الجواربي ومقاتل بن سليمان الله جسم ، جثة على صورة إنسان ، الملل جـ٢ ، ص ٦ - ٧ .

(٤٨١) يحكى عن داود الجواربي ونعيم بن عماد المصري وغيرهما من أصحاب الحديث أنه تعالى ذو صورة وأعضاء. ويحكى عن داود أنه قال : اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك فان في=

ورجلان وجوارح وأعضاء ، وله حواس خمس[٤٨٢]. وتتفاضل أجزاء البدن فالوجه أفضل ما في البدن ، وإذا هلك البدن فإن الوجه يظل خالداً[٤٨٣] . فالوجه هو الذي يحمل العلامات المميزة للانسان ، وهو الذي يؤخذ كعلامة له في الصورة للتعرف على الشخص ، وهو الذي يتغنى به المحبوب ، ويصف به وجه الحبيب ، حسنه وجماله ، ويتمنى رؤياه. وفي بعض الأحيان يكون أفضل ما في البدن هو الرأس أي المكان الذي به الوجه لأن الرأس بها حياة البدن ، بها الوجه المعنوي ، وبها مراكز الحس والحياة ، بل هو شرط الحياة[٤٨٤]. فالحياة بلا أطراف ممكنة ولكن الحياة بلا رأس مستحيلة . الحياة بأطراف صناعية ممكنة ولكن الرأس لا يمكن استبداله. وصورة الرأس معروفة في تاريخ الأديان ، فرأس المسيح يمثله البابا ، ورأس بولص تدحرج ثلاث مرات اثباتاً للتثليث ، وفي الأمثلة الشعبية القَسَمْ بالرأس. وفي الصور اللغوية رأس الشيء قمته وأساسه وصلبه . وفي التصور الشعبي قيمة العضو الجنسي للذكر ليس فقط في الطول بل في الرأس . وفي بعض

= الاخبار ما يثبت ذلك . الملل جـ٢ ، ص ١٣٧ ؛ اعتقادات فرق ص ٦٥ - ٦٦ ؛ الفرق ص ٢٢٨ .

(٤٨٢) هذا هو رأي المجسمة بوجه عام ، مقالات جـ١ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ ويرى هشام بن سالم الجواليقي أن الله ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له يد ورجل وعينان ، وأذن وأنف وفم ، يسمع بغير ما يبصر به ، حواسه متغايرة، الفرق ص ٦٩ ؛ ويرى المغيرة بن سعيد أن الله رجل له من الأعضاء والخلق مثلما للرجل ، مقالات جـ١ ، ص ٧٢ ؛ ويحكي عن بعض الرافضة أنها وصفت معبودها بصفة الأجسام المحدثة فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات ، الانتصار ص ١٤٦ ؛ وقالت النابتة إن الله خلق آدم على صورته وأنه يضحك حتى تبدو نواجذه ، الانتصار ص ١٤٤ - ١٤٥؛ ويحكى عن قوم من النُسّاك أنهم يجوزون على الله المعانقة والملامسة والمجالسة في الدنيا . ومنهم من يرى أنه ذو أعضاء وجوارح وأبعاض ولحم ودم على صورة الانسان ، له ما للانسان من الجوارح ، مقالات جـ١ ، ص ٣١٩ ؛ ويرى داود أن معبوده جسم له لحم ودم وجوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، الملل جـ٢ ، ص ٦ - ٧ ؛ الفرق ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٤٨٣) يرى بيان أن معبوده على صورة إنسان عضواً فعضواً ، جزءاً فجزءاً ، يهلك كله إلا وجهه لقوله ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ الملل جـ٢ ، ص ٧٩ ؛ مقالات جـ١ ، ص ٦٦ ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ؛ أصول الدين ص ٧٣ - ٧٤ ، ص ٨١ .

الأحيان يكون أفضل ما في البدن هو الجوف اشارة إلى القلب أو الروح[٤٨٥]. فالجوف يرمز إلى الداخل، والداخل أكثر قيمة من الخارج، وهو صورة للسر والباطن والمختبىء. الجوف مصدر للحكمة وهو منبع العلن. وقد يكون الحديث عن البدن بلغة مكشوفة. فلا حرج في الحديث عن العورة والاستدارة، ولا حياء في البدن[٤٨٦]. وهنا يلتقي التجسيم مع الأدب الصوفي في استعمال الأسلوب المكشوف أحياناً في التعبير عن الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً. ولو كان المجسمة فنانين لأعطونا لوحات عديدة أو تماثيل عدة تمثل جمال البدن بجميع أعضائه، ولو كانوا أدباء لأعطونا نماذج رائعة من الأدب المكشوف في المسرح أو السينما أو الرواية. وأحياناً لا يوصف البدن وحده عارياً بل يوصف بلباسه فيكون المعبود إنساناً في أبهى حلة وأروع زينة. وأحلى الابدان هو البدن الملوكي، وأحلى ما يزينه هو التاج[٤٨٧]. فالتاج كمال للرأس وزينة لها، وتأكيد لأهمية صاحبها ودور شخصها في الرئاسة. وقديماً طالما تقاتلت المجتمعات والأسر من أجل التاج، وطالما كان التاج مطمعاً للطامعين وسبباً لاغتيال الآباء والأبناء وذوي الأرحام، وموضوعاً خصباً للأدباء عامة ولكتاب المسرح خاصة «في سبيل التاج».

وقد يكون الجسم بلا حياة، جثة هامدة، جثة إنسان من لحم ودم وشعر وعظم[٤٨٨]. ويبدو هنا أن التجسيم مجرد صورة فنية من صنع الشعور أو الخيال دون تطبيق لقواعد المنطق أو لقوانين العقل. إذ كيف يكون المعبود جثة بلا حياة

---

(٤٨٤) يرى المغيرة بن سعيد أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج، مقالات جـ١، ص ٧٢.

(٤٨٥) يرى المغيرة بن سعيد أن الله له قلب تنبع منه الحكمة، مقالات جـ١، ص ٧٢؛ الفرق ص ٢٢٧؛ الملل جـ٢، ص ٦ - ٧.

(٤٨٦) يرى المغيرة أيضاً أن معبوده ذو أعضاء، وأعضاؤه على صور حرف الهجاء، الألف منها مثال قدميه، والعين على صورة عينيه، وشبه الهاء بالفرج والعورة، مقالات جـ١، ص ٧٢؛ الفرق ص ٢٢٦، ص ٢٣٩؛ اعتقادات فرق ص ٦٥ - ٦٦.

(٤٨٧) يرى المغيرة كذلك أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج، مقالات جـ١، ص ٧٢.

(٤٨٨) يرى داود الجواربي ومقاتل بن سليمان أن المعبود جسم، جثة على صورة إنسان، له لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين مقالات جـ١، ص ٢١٤.

وهو رمز الحياة؟ وكيف تكون الجثة بلا حياة ولها في نفس الوقت أعضاء لأن انعدام الحياة يؤدي إلى تحلل الجسم وتآكل الأعضاء؟ كيف تتقلب صورة الثبات على صورة الحركة؟ هل هذه صورة الزعيم القتيل المسجى تعبر عن رعب الجماعة؟ أم أنها صورة الزعيم القوي نظراً الميت عملاً ، القادر على العمل بالأطراف ، والكلام باللسان؟ قد يشير ذلك إلى مبلغ الحب الذي توليه الجماعة للزعيم الشهيد أو الصوفي لله فيتمثله اما بشراً سوياً ، جسداً للعناق والملامسة والمجاورة في الدنيا أو للتأمل والبكاء والنواح والتحنيط والتخليد ثم العبادة والتأليه . وقد تعقد التشبيهات للانسان ككل فإما أن يكون المعبود شاباً أمرد جعْداً قططاً أو شيخاً أشمط الرأس[٤٨٩] .

وأحياناً يكون البدن بلا لحم أو دم أو عظم . وفي هذه الحالة يكون من نور ساطع بياضاً . ثم يتجسم النور درجة ويصبح للمعبود وفرة سوداء وقلباً تنبع منه الحكمة حتى تكتمل الألوان ويظهر التقابل بين الأبيض والأسود[٤٩٠] . تجسيماً

(٤٨٩) الدواني جـ٢ ، ص ١٦٢ ؛ غاية المرام ص ١٨٠ .

(٤٩٠) يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده على صورة إنسان ولكن ليس بلحم ولا دم بل نور ساطع بياضاً ، الفرق ص ٦٩ ، ص ٢٢٧ ؛ مقالات جـ١ ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ؛ الملل جـ٢ ، ص ١٣٥ ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ـ ٦٥ ؛ العضدية جـ٢ ، ص ١٦٢ ، مقالات جـ١ ، ص ٧٢ ؛ ويرى أن لمعبوده وفْرةً سوداء وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض ، الفرق جـ٦٩ ؛ وقال شيطان الطاق إن الله نور على صورة إنسان ، الملل جـ٢ ، ص ١٣٧ ؛ وقال فريق من الرافضة إن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد وليس بذي صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء . وعند المغيرة بن سعيد المعبود رجل من نور . وعند بيان بن سمعان أنه إنسان من نور على صورة إنسان ذي أعضاء ، وهو رجل من نور يفنى كله إلا وجهه ، الفرق ص ٢٢٦ ، ص ٢٣٧ ؛ وعند القرامطة والديلم (الرافضة) أن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام تولد من النور العلوي النور الشعشعاني فكان منه الانبياء والأئمة بخلاف طبائع الناس ، وتولد منه نور ظلامي وهو النور الذي في الشمس والقمر والكواكب والنار والجواهر الذي يخالطه الظلام وتجوز عليه الآفات والنقصان ، وتحل عليه الآلام والأوصاف ، ويجوز عليه السهو والغفلان والنسيان والسيئات والشهوات والمنكرات . تولد الخلق كله من القديم الباري وهو النور العلوي ، التنبيه والرد ص ٢٠ ؛ وقال أصحاب التناسخ إن الله نور على الأبدان والأماكن ، التنبيه والرد ص ٢٢ . وقالت الجارودية وهم من الغالية إن الله

للنور والظلمة وهذه الشعرة السوداء نور أسود . والنور مادة أشرف من الشعر ، وأكثر شفافية واثارة للخيال . ومع ذلك لا تجوز عليه الحركة والانتقال لأن الثبات أكثر عظمة من الحركة . النور هو التأليه من خلال الضوء ، فالضوء أكثر الأجسام الطبيعية شفافية وأسهلها في الرؤية . النور مادة ولا مادة ، يجمع بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . وهي المادة المختارة لتشخيص الآلهة ولتصوير الله كما هو حادث عند الصوفية . ولغة النور والظلمة موجودة في كل دين ، ترمز إلى الخير والشر ، ويتجسدان في إلهين كما هو الحال في المانوية والزرادشتية . والنور في الصور الدينية شائع في الفن الديني ، فيرسم المسيح أو أمه يحيط برأسه هالة من نور . وفي الفن المصري القديم ترمز أشعة الشمس ونورها للوجود الإلهي . وفي المأثورات الشعبية يحيط النور بالملاك وبالقديس ، ويستعمل في لغة الترحاب ، ويحل بقدوم القريب أو الصديق ، ويهل بدنو الحبيب ، ويقترب مع شهر الصيام . وكما يكون النور خالصاً بلا أجسام ولا أبدان فإنه قد يتجسم ويصبح ناراً تعبد(٤٩١) . وقد يقوى النور فيصبح ناراً ، منها مادة الخلق ، وتنسج حولها أسطورة من أساطير الخلق قائمة على تعارض النور والظلمة وعلى درجاتها المتفاوتة ، ويصبح المعبود أكثر درجات النور شفافية تعظيماً له وإجلالاً ، وذلك في مقابل الظلمة التي تطرأ عليها الأفات . الحق في مواجهة الباطل ، والعدل ضد الظلم ، وهو الموقف السياسي الذي توجد فيه جماعة الاضطهاد .

وقد يكون السبب في التجسيم الرغبة العارمة في الحصول على الشيء الضائع ، والانكباب على الحس ،ومدّ اليد للقبض على الموجود . فمن يضيع منه الامام ينكب على بدنه كبكاء الانسان على فقد عزيز وارتمائه على جثته ، وتشبثه

نور ، التنبيه والرد ص ٢٣ ؛ وقد اعتمدوا على النقل مثل « الله نور السموات والأرض » الفصل جـ ٢ ، ص ١١ ـ ١٢ ومعنى الأية عند أهل السنة الله هادي السموات والأرض ، وهو خالق النور ، والنور ليس جسماً والله يضرب الأمثال للناس بحر الكلام ص ١٩ ؛ الارشاد ص ١٥٨.

(٤٤١) هذا هو رأي فريق من الباطنية . ينبغى أن تجمّر المساجد كلها وأن يكون في كل مسجد مجمرة يوضع عليها النّد والعود في كل حيز وقد زين البرامكة للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخر عليها العود أبداً وقطع كل يد أو لسان يطفىء النار ، الفرق ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

بنعشه ، وكتمسك الأم بثياب الابن ، وكتشبّث امرأة العزيز بثياب يوسف . والضائع يذهب يميناً ويساراً ، ويمسك بأي شيء رغبة في الاستقرار والهدوء . وفي الحضارات المجاورة لنا الآن التي بدأت برفض كل الموروث لجأت إلى الحس والتجربة من أجل تجسيم الحقيقة الضائعة أو المرفوضة(٤٩٢) . ومن الطبيعي أن تكون الصورة المثلى للتشبيه هي صورة الانسان لطبيعة الصلة بين الانسان والله . فالانسان بطبيعته لا يدرك الأشياء إلا طبقاً لتكوينه ، ولا يدرك العالم إلا عالماً إنسانياً ، فإذا عظم عظم الانسان مضخماً إلى الحد الأقصى . وقد ساعد الخبر على ذلك . إذ أن الخبر يؤكد نفس المعنى وهو «أن الله خلق آدم على صورته ومثاله» لذلك لا يفترق الشيعة عن أهل السنة في اثبات التجسيم بالرغم من اختلاف الدوافع، جماعة الاضطهاد عند الشيعة والخبر الحرفي عند أهل السنة ، والخلاف بينهما هو في الدرجة لا في النوع . وبالرغم من التجسيم إلا أنه يبدو أحياناً أن المعبود جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك في سائر الصفات لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء(٤٩٣) ، مما يدل على أن التجسيم هو البداية ولكن قد يكون التنزيه هو النهاية ، وأن التجسيم هو الموقف العارض وأن التنزيه هو الموقف الدائم بصرف النظر عما إذا كانت أمثال هذه العبارات المثبتة والمنفية لنفس الشيء تدل على شيء .

ب ــ الجسم : ويتدرج التجسيم من صورة البدن ذي الجوارح والأطراف إلى صورة الجسم ، أي جسم ثم إلى صورة الشيء ، أي شيء . تكبر صورة البدن وتصبح جسماً مجسماً وتختلف تصورات الجسم . فمرة يكون جسماً ذا أبعاد ثلاثة ، ومرة يكون جسماً قابلاً للقسمة وللاجتماع والافتراق ، ومرة جوهراً قابلاً

(٤٩٢) هذا ما حدث بالنسبة للحضارة الأوروبية في عصورها الحديثة، وهو موضوع القسم الثاني من «التراث والتجديد»، «موقفنا من التراث الغربي».

(٤٩٣) هذا هو رأي داود الجواربي وكذلك مقاتل بن سليمان بقولهما إن الله جسم وأن له جمجمة وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبه غيره ، الملل جـ٢ ، ص ٧٦ ، مقالات جـ١ ، ص ٢١٤ .

للأعراض . ولكن التصور الذي استقر هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة فهو الاقدر على التصوير في حين أن القسمة تفتيت وتصغير ، والجوهر القابل للأعراض تصور طبيعي ، وكلاهما دخل من قبل في أدلة اثبات الصانع(٤٩٤) . الجسم له أبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق ، انتقالاً من بدن الانسان إلى جسم الطبيعة ، ومن الجسم البشري إلى الجسم الكوني(٤٩٥) . المجسم أكثر عظمة من المسطح . وفي الحياة اليومية يوصف الغبي بالسطحية والذكي بالعمق . وفي حضارات أخرى مجاورة أمكن تجاوز المسطح في الرسم والسينما إلى التكعيبية والسينما المجسمة . كما أمكن في الرياضيات صياغة هندسة أخرى غير مسطحة وهي الهندسة اللاإقليدية . وفي الحساب يكون حساب الأحجام أكثر تعقيداً من حساب المسطحات. وفي الطبيعيات أمكن ادخال الزمان كبعد ثالث للظاهرة الطبيعية . الأبعاد الثلاثة إذن أكثر تجسيداً للروح من الأجسام ذات البعدين ، فالأحجام أعمق من المسطحات . والأبعاد الثلاثة متساوية . فالتساوي أكثر اتساقاً من الاختلاف ، وأكثر رونقاً من اللاتساوي . لذلك كان المعبود عند البعض رياضياً ، علة الاتساق في الطبيعة . الأبعاد المتساوية تعبير عن التآلف والانسجام وهما من مقولات الروح . التساوي هو الصورة المثلى في الرياضة . فالمثلث المتساوي الأضلاع رمز للتجانس الرياضي . هذا التآلف والانسجام ، كما هو معروف في تاريخ الرياضة عند القدماء ، الهنود واليونان وعند بعض الفلاسفة المحدثين ، تعبير عن المعاني الروحية والأذواق الدينية والعواطف الإلٓهية(٤٩٦) . كذلك يرى

---

(٤٩٤) مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ .

(٤٩٥) يرى هشام بن الحكم أن الله جسم محدود له نهاية ، عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعن طولاً غير الطويل لأنه ما لم يكن كذلك لدخل في حد التلاشي . مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٥٧ ؛ الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ؛ ودعا ابن كرام إلى تجسيم معبوده ، وأن له جسماً ، وأن له حداً ونهاية من تحته ، والجهة التي لا يلاقي منها عرشه ، الفرق ص ٢١٦ ، ص ٢٢٨ ؛ غاية المرام ص ١٨ .

(٤٩٦) هو ليبنتز ونظرياته عن الانسجام المسبق L'harmonie Pré-établie . والاشارة إليه لا تعني أية مقارنة مع الحضارة الأوروبية بل تستخدم فقط كمخزون نفسي وحضاري معاصر في وعينا الحضاري الآن . أنظر القسم الثاني من «التراث والتجديد» ، « موقفنا من التراث الغربي » .

البعض أن هذا التصور مجرد صورة فنية للتعبير عن عواطف التأليه دون أن تصف شيئاً في الواقع(٤٩٧) .

وأحياناً يدخل المقدار لقياس الجسم فيكون المعبود سبعة أشبار بشبر نفسه، له قدر من الأقدار في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه(٤٩٨) . والمقدار مقولة كمية تتفق مع الجسم . وقد اختير المقياس سبعة لما في العدد من رمز معروف في الاتجاهات الغنوصية سواء في حضارتنا القديمة عند الاسماعيلية والباطنية والصوفية بوجه عام أو في الحضارة اليونانية عند الفيثاغوريـة أو في الفكر المسيحي في رؤيا يوحنا وفي الاتجاهات الاشراقية . ولكن ما هو شبر النفس؟ يبدو في المقدار تداخل المقياس الانساني «سبعة» مع المقياس الإلهي «شبر نفسه» حتى يظل التجسيم مفتوحاً على التنزيه، والمحدود متصلاً باللامحدود. قد يكون ذراعاً أو ميلاً، ﴿ وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون ﴾ (٢٢ : ٤٧)، وقد يكون المعبود عند البعض الآخر أحسن الأقدار، فهو ليس بالعظيم الجافي أو القليل القمىء(٤٩٩) . فالذي يحدد مقدار الجسم هنا هو الكمال الذي يفرض على الجسم مقداره كما أن الذي يحدد عدد التواتر عند الأصوليين هو اليقين الحاصل منه والذي يسببه الخبر ، وكما أن الذي يحدد الاستقـراء التام عندهم هو المعنى في الاستقراء المعنوي . فالكمال الحسي بديل عن الكمال المعنوي . والاحساس بالكمال هو أيضاً احساس بالوسط المتناسب ، وهو احساس رياضي عبر عنه قدماء اليونان بالوسط الذهبي ، وسموه فضيلة الاعتدال(٥٠٠) . وقد يكون للمعبود جسم له مقدار في المساحة دون أن

---

(٤٩٧) قال البعض إن طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ .

(٤٩٨) يرى هشام بن الحكم أن معبوده له قدر من الاقدار، سبعة أشبار بشبر نفسه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢، ص ١٠٤ ـ ١٠٥، ص ٢٥٧؛ الفرق ص ٦٥، ص ٢٢٧؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٢؛ الملل جـ ٢ ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ . ويعلل الرازي هذا المقدار لأنه أقرب إلى الاعتدال من سائر المقادير ، اعتقادات فرق ص ٦٤ ؛ أصول الدين ص ٧٠٠ ؛ الفرق ص ٣٣٢ .

(٤٩٩) هذه هي احدى مقالات المجسمة، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ .

(٥٠٠) الاشارة إلى اليونان هنا لا تعني الاحالة إلى حضارة غربية وذلك لأنهم أصبحوا أحد روافد الفكر الإسلامي القديم ، كما أصبحت بعض جوانب الحضارة الغربية الحالية أحد روافد الفكر الإسلامي الحديث .

ندري ذلك القدر وذلك لأن التعين تورط في التجسيم في حين أن مجرد التشبيه أو الاتجاه نحو التعين يحفظ التوازن بين التشبيه والتنزيه[501] . ويحدد البعض الآخر المساحة بالاتجاه فيجعلها بلا نهاية ولا غاية ولكنها ممتدة في الجهات الست ، أو مماثلاً للفضاء[502] . حينئذ يقترب التجسيم من التشبيه درجة ، ومن ثم لا يقع عليه اسم جسم أو طول أو عرض أو عمق أو هيئة أو قطب . وأحياناً يؤخذ العالم كله كمقياس، ويكون المعبود مساحته قدر مساحة العالم، وهو تورط كلي في الكم. لذلك يستدرك البعض ويجعل مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء حفاظاً على التوازن بين التشبيه والتنزيه. وقد ينازع التنزيه تصور الجسم فيصبح موجوداً في كل مكان . ويبدأ تحديد الجسم خارج الأشبار السبعة والوسط المتناسب ومساحة العالم إلى كونه أكبر من العالم أو موجوداً في كل مكان[503] .

ولما كانت الاستدارة احدى صور الخلود كان المعبود كاللؤلؤة المستديرة . فالدائرة تحتوي على التناهي واللاتناهي معاً . وهي أنسب صورة للجمع بين المادة والصورة . فهي متناهية لأنها محدودة داخل المحيط ولا متناهية لأنه يمكن تتبع المحيط إلى ما لا نهاية إذ أنه لا أول له ولا آخر . وتتجسم الدائرة في العجلة . فهي متناهية لأنها محدودة بالمحيط ولا متناهية في اللف والدوران إذ أنها تتحرك وتدور إلى ما لا نهاية . الدائرة هنا تفضل الخط لأن الخط يمكن أن يكون صورة للاتناهي إذ يمكن مده من الطرفين إلى ما لا نهاية ولكنه أيضاً يكون صورة للتناهي لأنه يضم مساحة . وقد أخذت صورة الدائرة عند الفلاسفة كأفضل صورة تعبر عن صلة الله بالعالم ولحل مشكلة قدم العالم وحدوثه فجعلوا «الله» مماساً والعالم دائرة حتى يكون الله منفصلاً عن العالم ومتصلاً به في آن واحد . فالخط لا نهائي في حين أن محيط الدائرة متناهٍ وحتى يشارك العالم «الله» على الأقل في صفة واحدة هي أزلية الحركة. كان التصور الدائري في التاريخ القديم عند قدماء الشرقيين

(٥٠١) هذه هي مقالة الرافضة بوجه عام التي ترى المعبود جسماً ذا قد وهيئة وصورة وحد ، يسكن ويدنو ، ويبعد ويخف ، ويثقل وينتقل ، الانتصار ص ٥ - ٨.

(٥٠٢) هذه إحدى مقالات المجسمة دون تحديد للفرقة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ .

(٥٠٣) مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٣.

وقدماء اليونان وحتى عند ابن خلدون في حضارتنا القديمة وعند بعض الفلاسفة المعاصرين في الحضارة المجاورة(٥٠٤) هو أفضل تصور يمكن التعبير به عن البدء ثم العود على البدأ وتفسير التاريخ في حلقات متصلة تبدأ وتعود سواء كانت تبدأ من الصفر أو تحتوي بداخلها على عنصر تقدم في صورة حركة لولبية ، وفي الأمثلة الشعبية « تدور الدائرة » أو « تدور عليه الدوائر » أو « ودارت الأيام » تمثل صورة القدر الذي لا مفر منه وبالتالي تكون الحقيقة في الحس الشعبي أيضاً دائرية .

ولما كانت الأجسام المشعة أكثر شفافية من الأجسام المعتمة كانت الروح أقرب إلى النور منها إلى الظلام ، ولكنه نور السبائك حتى لا يضحى بالجسم في سبيل الأشعة . وبالتالي تتحد لغة النور ولغة الجسم باتحاد الشيء والشعور ، الشيء المعتم والشعور المضيء فيصبح المعبود جسماً شفافاً أو سبيكة صافية أو جسماً نورانياً أو لؤلؤة مضيئة. وقد تتغلب لغة النور على لغة الجسم فيكون المعبود نوراً خالصاً من غير بدن ولا جسم، نوراً ساطعاً ليس على أية صورة(٥٠٥). ولغة النور الخالص هي اللغة المفضلة عند الصوفية ، وهي لغة تجمع بين التجسيم والتنزيه . فالنور جسم شفاف. وبالتالي فلغة النور ليست لغة خارجية أو أثراً أجنبياً بل لغة موجودة في كل نزعة صوفية تعبر عن ماهية التجربة الروحية وبنائها المزدوج وتحويلاً للصراع السلبي في الواقع إلى صراع إيجابي في العواطف والقيم وتعبيراً مجسماً عن هذا الصراع بلغة النور والظلمة . وصور النور والنار صور ملائمة للمعبود الجسم الذي هو في نفس الوقت أكثر من جسم لأنه يسمع أو يضيء(٥٠٦) .

وقد يكون المعبود هو الفضاء أي جسم تحل الأشياء فيه ، ليس بذي غاية

---

(٥٠٤) هو نيتشة في فكرة العود الأبدي L'éternel retour .

(٥٠٥) يرى هشام بن الحكم أن ربه نور ساطع له قدر من الأقدار في كل مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، كالبلورة ، كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ص ١٠٤، ص ٢٥٧ ؛ الفرق ص ٦٥ ؛ اعتقادات فرق ص ٦٤.

(٥٠٦) يعزو أهل السنة التجسيم إلى أثر خارجي هو الأثر الشنوي زيادة في إخراج المجسمة من الدين ، الفرق ص ٢١٦.

ولا نهاية[٥٠٧]. فالفضاء صورة الاتساع، وهو ليس بجسم ولكن الأشياء قائمة به. فصورة الفضاء تجمع بين الصورة والجسم، فلا هو صورة لأن الفضاء جسم ولا هو جسم محدد معين فيكون حينئذ صورة. هو اثبات للمكان ونفي له، في كل مكان وفي مكان، في السماء وفي الأفق، وسط في كل الاتجاهات، الأمام والخلف، الأعلى والأسفل، اليمين واليسار، محيط بالانسان من جميع جوانبه، وسط بين الحركة والثبات، لا يتحرك لأنه ثابت، وليس بثابت لأنه يتحرك فالريح والكواكب والطيور تتحرك فيه. وهو وسط بين النور والظلمة، مرة مظلم بالليل ومرة منير بالنهار وفي ضوء القمر، وسط بين السماء والأرض يجمع بينهما بل ويوجد بينهما في الأفق، وسط بين العتمة والشفافية فالفضاء ليس شفافاً لأنه محمل بجسيمات الأتربة وليس معتماً لأنه يسمح بالرؤية. صورة الفضاء إذن أفضل صورة تعبر عن مقتضيات التشبيه والتنزيه فهو جسم ولكن لا حدود له، كما يجمع بين الحس والعقل، فهو مرئي بالحس ومعقول بالذهن.

وقد يكون المعبود أحد مظاهر الطبيعة أو مشابهاً لها أو أقل منها. فمثلاً يكون الجبل أعظم منه لأن الجبل شاهق عظيم جليل[٥٠٨] مما يدل على أن المعبود افتراض محض، وأن المجسم باحث عن الطبيعة لا عن الجسم. التجسيم إحساس بالطبيعة مختلط بعواطف التأليه الناشئة عن ظروف نفسية واجتماعية، لكن الاحساس بالطبيعة هو الغالب. وقد عيّنت عواطف التأليه المعبود وحددته رغبة في الامساك بشيء لا يضيع تعويضاً عن الحق الضائع.

وأحياناً يخف التجسيم للغاية ويقترب من التنزيه بل وتستعمل عباراته وصوره. حينئذ يكون المعبود مشابهاً للأجسام من جهة وإن لم يكن جسماً، فما بين

(٥٠٧) هذه مقالة إحدى فرق المجسمة، مقالات جـ١، ص ٢٥٨؛ اعتقادات فرق ص ٦٤؛ مقالات جـ١، ص ١٠٢ - ١٠٤.

(٥٠٨) لقي أبو الهذيل هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله أيهما أكبر معبوده أم الجبل؟ قال فأشار إلى أن الجبل يوفى عليه وأن الجبل أعظم منه، مقالات جـ١، ص ٢٥٧؛ الفرق ص ٦٦، ص ٢٢٧.

المعبود وبين الأجسام مجرد تشابه(٥٠٩). هو جسم لا كالأجسام أو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، لا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام . هو موجود فقط ، ويُقتصر على هذه الصفة دون غيرها من الصفات . يقل التعيين بالصورة ، ويصبح جسماً دون صورة لا كالأجسام. تعني جسم أنه موجود دون أن تكون له أجزاء مؤتلفة وأبعاض ملتصقة. وهي في حقيقة الأمر عبارات لا تدل على شيء لأنها تنفي ما تثبت. هي مجرد صورة ورغبة في الابقاء على توازن الشعور بين الحس والعقل ، وهو أقرب إلى تصور بعض المنزهة(٥١٠). في هذه الحالة يطغى التنزيه على التجسيم ويتحول المعبود إلى جسم لا كالأجسام ، وشيء لا كالأشياء(٥١١). وقد يكون التشبيه مطلقاً بلا يقين فيكون المعبود شبيهاً بخلقه وهو ما يعنيه البعض بدلالة المخلوق على الخالق . فهناك شيء واحد ذو طرفين. فإذا كان الخلق يعني حركة الخالق للمخلوق فإن المعرفة تعني الحركة المقابلة من المخلوق إلى الخالق كما تقول

---

(٥٠٩) يرى هشام بن الحكم أن بين المعبود وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات . ولولا ذلك ما دلت عليه. هو جسم من غير صورة أو جسم لا كالأجسام . هو جسم ذو أبعاض لا يشبهها ولا تشبهه ، جسم خارج من جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ولا على العرش إلا على معنى أنه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها ، مقالات جـ١ ، ص ١٠٤ ، ص ٢٦٠ ، جـ٢ ، ص ١٨٠ ؛ الفرق ص ٦٦ ؛ الملل جـ٢ ، ص ١٣٣ - ١٣٦ ؛ وفي رأي ابن الراوندي أن هذا القول أقل شناعة من قول المعتزلة بأن الله شيء ليس بجسم . ويرد الخياط عليه بأن قول الرافضة بمنع تشابه الله مع الأجسام متناقص مع قولهم بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة ، الانتصار ص ١٠٣ - ١٠٧ .

(٥١٠) ترى المعتزلة أيضاً إن الله شيء لا كالأشياء ، الفرق ص ٢٢٥ .

(٥١١) قالت إحدى فرق الرافضة أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وتعني جسم أنه موجود، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف ، مقالات جـ١ ، ص ١٠٤ ؛ ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيِّز لا كالاحياز، نسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيازها ، ينفون جميع خواص الجسم حتى لا يبقى منه إلا الاسم ، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية، الدواني جـ٢ ، ص ١٦٣ .

الصوفية الذين يشاركون أيضاً في التشبيه[٥١٢] .

جـ ـ الجوهر : لما فرضت الطبيعة نفسها على التوحيد في التجسيم والتشبيه على حد سواء في تصور المعبود على أنه جسم طبيعي له حد ولون وطعم ورائحة ويمكن رؤ يته كان الجسم أكثر تعبيراً عن الروح من المجرد ، الجسم الميتافيزيقي ، الانطولوجي ، الوجود ، الشيء ضد المبدأ الفارغ ، الهوية الصورية الذي يخاطر التنزيه باثباته . لذلك يُفضل التعبير بالجوهر ، فيكون المعبود جوهراً أي جسماً لكن أكثر عظمة وجلالاً . كل الأجسام جواهر ولكن ليست كل الجواهر أجساماً . هناك الجواهر الخالصة والمفارقة كما يتصورها الفكر الديني . فاعتبار المعبود جوهراً لا جسماً ابتعاد عن التجسيم في الطبيعة واقتراب من التنزيه في العقل في محاولة الشعور إيجاد التوازن بين قطبيه: الحس والعقل[٥١٣]. وليس في ذلك أي أثر خارجي[٥١٤]. فالجوهر هو الجسم حسب الثقافة المعاصرة في ذلك الوقت عند القدماء ، وهو يسمح بالتعبير عن الجسم الفريد وهو المعبود بل إنه أكثر ملاءمة في التعبير عن مضمونه من لفظ الجسم . هي إذن عملية استعارة لغوية لا أكثر بل

(٥١٢) يقول ابن الراوندي : يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ولولا ذلك ما دلت عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ وهذا أيضاً رأي الشيبانية (الثعالبة العجاردة الخوارج) مقالات جـ ١ ، ص ١٦٨ .

(٥١٣) وصف محمد بن كرام معبوده في كتابه «عذاب القبر» وفي بعض كتبه بأنه جوهر وقال : إن الله أحد الذات ، أحدي الجوهر وإن كان اتباعه لا يبوحون بلفظ الجوهر خوفاً من الشناعة عند الأشاعرة واطلاقهم اسم الجسم أشنع من اسم الجوهر ، الفرق ص ٢١٦ ؛ عند الكرامية الله جسم وجوهر ، اعتقادات فرق ص ٦٧ ؛ التمهيد ص ١٠٤ .

(٥١٤) يرى البغدادي في مفهوم الجوهر أثراً نصرانياً ، الفرق ص ٢١٦؛ الملل جـ ٢ ، ص ١٢، ص ١٩ ؛ وهو رأي أهل السنة بوجه عام في أن المفهوم وارد من المجوس والصابئة والدهرية والنصارى (الملكية والنسطورية واليعقوبية والهارونية). لذلك يرفض أهل السنة الجوهر في معرض رفض الجوهر الميتافيزيقي أو رفض نظريات الحلول والتجسد وذلك عن طريق اثبات أن الجوهر في مصطلح المتكلمين هو المتحيز وهو ما يستحيل على الباري، وكذلك رفض الأقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم، الأب والابن (الكلمة) والروح القدس، ورفض حلول اللاهوت بالناسوت والكلمة في المسيح ، الارشاد ص ٤٦ ـ ٥١؛ المسائل ص ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ التمهيد ص ٧٨ ـ ٨٦ ؛ الشامل ص ١٤٣؛ غاية المرام ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

إنها ليست استعارة لأن لفظ الجوهر أصبح شائعاً في ثقافة العصر عند القدماء ومتداولاً بينهم على حين أصبح لفظ « الجسم » قديماً لا يستطيع أن يعبر عن كل مضمونه(٥١٥). ويرفض أهل السنّة إثبات هذا الجوهر الذي ليس هو جسم أو عرض ، واحد بالذات، قابل للمتضادات، قائم بنفسه، لا يتحرك، لا مكان له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ أو يحمل من كل عَرَض عرضاً واحداً فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة لأن البرهان العقلي والدليل الحسي ينفيانه. فالحس لا يشاهد إلا الجوهر الحسي، والعقل لا يعرف إلا واجب الوجود، وهو الخالق(٥١٦). ويذكر القدماء مثالاً للجوهر الباريء، والنفس، والهيولى، والعقل، والصورة. والهيولى هي لطيفة أو الخميرة أو الجسم العاري عن الأعراض والأبعاد. وزاد البعض الخلاء والمدة أي المكان والزمان ثم الجوهر الفرد. ويرفض الفقهاء اللفظ لأنه لا يستمد شرعيته من اللغة أو من الشرع حتى ولو كان بمعنى يتفق مع صفات الله(٥١٧). والحقيقة أن لفظ الجوهر لفظ مشتبه لأنه يشير إلى الجوهر الطبيعي أي الجسم المتحيز القابل للأعراض والجوهر الميتافيزيقي أي الجسم اللامتحيز غير القابل للأعراض. فقد لا يعني الجوهر بالضرورة الجوهر الإلّهي كما هو الحال عند النصارى بل قد يعني الجوهر الطبيعي أي الجسم، ويكون نفي الجوهر ليس نفياً للجسم الطبيعي بل نفي للجسم الإلّهي أي للجوهر المفارق لأن الله لا يتحيز وليس بجسم ولا تطرأ عليه الأعراض وليس حادثاً(٥١٨).

---

(٥١٥) « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٩٤ - ١٩٦.

(٥١٦) الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٣ - ١٤٧ ؛ ويرى ابن حزم ان اعتبار النفس جوهراً قول العطار أحد رؤساء المعتزلة طبقاً لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر ، فالقيام بالنفس صفة لله وليس للجوهر .

(٥١٧) هذا هو موقف ابن حزم والغزالي ، الاقتصاد ص ٢٣ - ٢٤.

(٥١٨) يورد الأشعري في مقالاته أربعة معانٍ للجوهر أ - القائم بذاته وهو المعنى عند النصارى. ب - القائم بالذات القابل للمتضادات عند الفلاسفة وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه ، موجود لا في موضوع. جـ - الحامل للأعراض عند المتكلمين (الجبائي). د - الحامل للأعراض احتمالاً (الصالحي). مقالات جـ ٢ ، ص ٨ ؛ ويورد الجويني أربعة معانٍ أخرى : أ - ما يقبل العرض وهما المعنيان السابقان الثالث والرابع. ب - ما يشغل الحيز أو المتحيز عند بعض الأئمة =

ويحاول أهل السنّة تفنيد التجسيم بحجج منطقية إجمالية أو تفصيلية مع أن التجسيم موقف نفسي اجتماعي خالص ينشأ منه تصور عقلي . ولا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى هذا الموقف الأول الذي منه نشأ. لذلك جاءت حججاً باردة في معظمها تقنع العقل ولكن لا تشفي غليل جماعات الاضطهاد التي تبحث عن الحق الضائع وتريد أن تمسكه باليد وتراه بالعين . مثلاً لو كان جسماً للزم التحيز والتركيب والحدوث والاضداد والمقدار والاعراض والقسمة والتجزئة والجهة والمكان والزمان والابعاد، والطول والعرض والعمق، والاجتماع والافتراق، والكيف والكم. ويسهل الرد عليها بأنه جسم لا كالأجسام بلا كيف أي بمفهوم الأشاعرة نفسه. أو : لو كان جسماً للزم الترجيح والاحتياج والاختصاص والافتقار. والرد عليها أنها مفاهيم إنسانية خالصة وليست حجة عقلية. مما يدل على أن «الله جسم» عبارة تعبر عن موقف نفسي اجتماعي وليس لها معنى ذهني. وعبارة قد لا تثبت شيئاً مثل جسم لا كالأجسام بل تنفي ما تثبت خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف، تعبر عن توتر الشعور بين التشبيه والتنزيه. ولا مشاحة في الألفاظ لأن أسماء الإله توقيفية ولا يليق قياسها بما لا يليق[519]، وتكشف حجج التجسيم عن التشبيه واستحالة تصور الله إلا في مقولات إنسانية خالصة فمثلاً : كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما سارياً في الآخر كالجوهر والعرض أو مبايناً في الجهة كالسماء والأرض

= (وحصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به). جـ ـ كل جزء (القاضي،وبعض الأئمة) ما له حظ من المساحة. د ـ ما تحيز في الوجود (المعتزلة) الشامل ص ١٤٢ ـ ١٤٣، المعالم ص ٢١ ؛ والتحيز نفسه له معانٍ كثيرة منها الوجود الذي لا يوجد، والجرم (القاضي) والذي له حظ من المساحة (القاضي)، والذي وجوده جوهر (القاضي). وعند بعض الأئمة التحيز تقدير مكان، وهو تحيز بنفسه. التحيز من صفات النفس والدليل عليه الجرم وأنه صفة قائمة بالذات وليس معنى ينفصل عنه . وما يجب للجوهر التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس ، وما يجوز عليه طروء الأعراض ويستحيل عليه الانقلاب إلى ضده ؛ الشامل ص ١٥٦ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦. وعند أبي الهذيل والجبائي ليس كل جوهر جسماً ، وعند الصالحي كل جوهر جسم، مقالات جـ ٢ ، ص ٨ .

(٥١٩) المواقف ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ ؛ المحصل ص ١١٢ ؛ اللمع ص ٢٣ ـ ٢٤ ؛ التنبيه والرد ص ١٩ ؛ وهي حجج موجهة ضد الكرامية والمشبهة ؛ ويعطي الرازي أربع حجج يجمعها أن القول بالجسمية يوجب الافتقار والحدوث والتركيب والانقسام وتعدد الآلة، الاقتصاد ص ٢٥ ؛ التمهيد ص ١٤٨ ـ ١٥٢ ؛ شرح الأصول ص ٢١٦ ـ ٢٣٠ وص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

أو أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائماً بالنفس والله لا يشارك في ذلك ، كلاهما قياس للغائب على الشاهد، وهو قياس إنساني خالص[٥٢٠]. كما يصعب اثبات التجسيم بحجج عقلية منطقية صرفة إذ يسهل نقدها. فالقول مثلاً بأنه لا يوجد في العقول إلا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون الباري عرضاً كان جسماً هو قسمة ناقصة. والقول بأنه لا يصح الفعل إلا من جسم مغلوط لأن الجسم ما له أبعاد ثلاثة ويستحيل أن يطلق على الله[٥٢١]. وهناك أدلة تفصيلية أخرى تقوم على الجدل المنطقي أو على الحجج اللغوية والشواهد النقلية لا تنفي التجسيم بقدر ما تكشف عن التشبيه . يحاول أحدها اثبات أن المؤله ليس جسماً بناء على تفنيد العكس في قضية شرطية منفصلة وابطال الاحتمالين الضدين معاً . فالجسم كثرة والمؤله واحد ، والجسم لفظ متواضع عليه في دلالته على الموصوف . والحقيقة أن كلا الاحتمالين يقومان على عواطف التأليه بالنسبة للجسم وبالنسبة إلى اللغة . فالجسم لا يعني بالضرورة التكثر، وأبعاد الجسم لا تعني بالضرورة التركيب. فالجسم يكون واحداً أيضاً بالرغم من أن له أبعاداً ثلاثة . ولكن عواطف التأليه فرضت على العالم التكثر من أجل ابقاء الوحدة للمؤله . كما فرضت على اللغة تطابق الاسم مع المسمى والصفة مع الموصوف لا من أجل نظرة اجتماعية للغة ولكن من أجل تخصيص التسمية بالاسم دون الصفة للمؤله وحده فهو راءٍ دون أن يكون له عين ، وسامع دون أن يكون له أذن[٥٢٢]. ولما كان نفي الجسم قد تم فإن نفي كون «الله» عرضاً يكون أسهل لأن العرض لا يقوم بذاته ، ويعتمد في وجوده على غيره. وهو صفة زائدة على الذات أي الجوهر. العرض في اللغة ما يعرض في الوجود ولهذا يقال للسحاب عارض« هذا عارض مُمْطِرنا»[٥٢٣] .

(٥٢٠) طوالع الأنوار ص ١٥٦ ـ ١٥٨؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٥٢١) هذه هي الحجج كما يعرضها ابن حزم الفصل جـ ٢، ص ١١٠ ـ ١١١؛الارشاد ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٥٢٢) اللمع ص ٢٣ ـ ٢٤؛ ودليل آخر يقوم على نفس البناء المنطقي لدى الرازي، المحصل ص ١١٢.

(٥٢٣) غاية المرام ص ١٧٩، ص ١٨٥ ـ ١٨٦؛ العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ؛ النسفية ص ٦١ ؛ التفتازاني ص ٦١ ـ ٦٢ ؛ المواقف ص ٢٧٣ ؛ شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢؛ ويورد الباقلاني أربعة أدلة لنفي كون الله =

والحجج النقلية مسؤولة عن التجسيم والجهة مسؤوليتها عن التشبيه. وقد لا يكون هناك فرق بين التجسيم والتشبيه إلّا في الدرجة لا في النوع، الفرق الوحيد بين التجسيم والتشبيه هو أن الأول تشبيه المخلوق بالخالق بينما الثاني تشبيه الخالق بالمخلوق(٥٢٤).

٥ ــ التشبيه: وهي النزعة الناشئة من التفسير الحرفي للآيات والأحاديث أكثر من نشأتها من موقف نفسي بناء على موقف اجتماعي. فالتشبيه نظرياً نتيجة المنهج الحرفي في التفسير لآيات تذكر الرأس والوجه والعين واليد واليمين والأصبع والجنب والساق والقدم والنزول والصعود والمجيء والذهاب. ولا دليل على ثبوته إلا المنقول، وبالتالي يكون خارجاً عن علم أصول الدين الذي يعتمد على أوائل العقول وشهادات الحس ومعطيات الوجدان، والنقل فيه لا يعطي إلا الظن كما ورد في نظرية العلم(٥٢٥). لذلك لا تظهر هذه الصفات في بعض المؤلفات المتقدمة(٥٢٦). وإذا ظهرت فإنها تكون مع صفات التشبيه مثل الاستواء والعين والوجه واليد والجنب واليمين والساق والمجيء على أنها دلائل سمعية لاثبات كون الإله جسماً وليست كصفات مستقلة زائدة على الصفات السبع أو داخلة فيها(٥٢٧).

ولا يوجد احصاء دقيق لها أو ترتيب معين أو مكان خاص. فقد يأتي اثبات

= عرضاً: أ ـ لا يخلو إما أن يكون شبيهاً بالأعراض وبالتالي يكون متضاداً أو شبيهاً بالبعض دون البعض فيكون محدثاً. ب ـ الأعراض اما لا تبقى وذلك لا يجوز على الله أو تبقى وبقاؤها لمخصص وهذا يستحيل أيضاً على الله. جـ ـ الأعراض اما تدرك أو لا تدرك، والأول مستحيل والثاني يحتاج إلى مخصص، وهو أيضاً مستحيل. د ـ الأعراض أما علة أو معلول وليس الله علة بهذا المعنى أو معلولاً.

(٥٢٤) كلاهما غلاة الشيعة. الأول أن شخصاً إله أو فيه جزء من الإله، والإله متشخص به نسجاً على منوال النصارى والحلولية في كل أمة. والثاني (المغيرية والبيانية والهاشمية) أن الإله على صورة إنسان ونسج على منوالهم مشبهة الصفاتية تمسكاً بقول الرسول «خلق الله آدم على صورة الرحمن» وفي رواية أخرى «على صورته»، النهاية ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٥٢٥) أنظر الفصل الثالث، نظرية العلم، ثامناً، الأدلة.

(٥٢٦) اللمع

(٥٢٧) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ - ٢٣٠.

اليد والوجه والنفس بعد اثبات الصفات السبع ورفض تفسيراتها المجازية بالمعاني[٥٢٨]. وقد تأتي صفات الوجه واليدين والعين بعد ذكر الصفات[٥٢٩]. وقد تذكر مع الاستواء[٥٣٠]. وتثبت صفات السلوب (للذات) وصفات الثبوت السبع على أنها صفات مختلف عليها مثل البقاء والتكوين عما يثبته الأشعري من صفة اليد وراء القدرة، وصفة الوجه وراء الوجود، والاستواء كصفة[٥٣١]. وكذلك تذكر صفات الاستواء والعينين والجنب والقدم والأصبع والتكوين من الصفات المختلف عليها مع البقاء والقدم في آخر الصفات والأوصاف[٥٣٢]. وهكذا تظهر صفات التشبيه مرة مع أوصاف الذات ومرة مع صفاتها، مرة كصفات مستقلة ومرة كتشبيهات لصفات موجودة بالفعل، وقد تطغى حتى على بعض أوصاف الذات وتحيلها إلى تشبيهات مثل الوجود والقدم والبقاء. ولكن مكانها الطبيعي في الغالب هو في التوحيد ونفي التشبيه سواء كان ذلك في الذات أو الصفات أو الأسماء. فيُذكر أحياناً الوجه واليد والعين والجنب والقدم والأصابع والتنزل وصفات المكان ومعها بعض صفات الأسماء كالعزة والرحمة والأمر والقدرة وبعد أوصاف الذات مثل النفس والذات[٥٣٣]. ويجوز اليد والساق والأصبع والقدم بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيئية والنفس ونفي الشبه (النور)[٥٣٤]. ويستمر الاضطراب في ايجاد مكان لصفات التشبيه وترددها بين الذات والصفات والأسماء. فتأتي اليدان والعينان والوجه والجنب والساق والمجيء والنزول والنور مع الأسماء بعد أوصاف الذات وصفات المعاني السبع[٥٣٥]. وقد تأتي مع الصفات السبع ومن خلالها بعد الكلام والاستواء وقبل الارادة وإثباته مع السمع

---

(٥٢٨) الفقه الأكبر ص ٨٥.

(٥٢٩) الانصاف ص ٢٤.

(٥٣٠) أصول الدين ص ١٠٩ ـ ١١٤.

(٥٣١) المحصل ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ طوالع الأنوار ص ١٨٤.

(٥٣٢) المواقف ص ٢٩٦ ـ ٣١٠.

(٥٣٣) الفصل جـ ٢، ص ١٤٧ ـ ١٥٣.

(٥٣٤) بحر الكلام ص ١٩ ـ ٢٢.

(٥٣٥) الارشاد ص ١٥٥ ـ ١٦٤.

والبصر[٥٣٦]. وتأتي بعد الصفات كجزء من مسألة اثبات الصفات أو نفيها. وقد لا تظهر مسائل اليدين أو الكرسي أو العرش إلا في نهاية التوحيد العملي بعد أن تحول التوحيد إلى عمل وكأن التشبيه كتصور ضروري في التوحيد كعمل[٥٣٧]. ونظراً لارتباط التشبيه بالتجسيم وتمايزه عنه يظهر نفي الابعاض عن الصانع ضد جسم الانسان وصورته والوجه واليد، ونفي التبعض والتجزيء والتركيب والتناهي بعد اثبات صفات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ونفي العرض والجسم والجوهر والصور (الأعضاء) والحد والعد[٥٣٨].

وقد تدخل في صفات التشبيه صفات أخرى مثل الاستواء أقرب إلى الوصف الخامس للذات وهو القيام بالنفس واستحالة الجهة والمكان[٥٣٩]. وقد تدخل صفات أخرى لا تشير إلى جسم الانسان بل إلى أفعاله مثل التكوين[٥٤٠]. وقد تأتي صفات أخرى مثل ادراك الشم والذوق واللمس[٥٤١]، أو صفات أقرب إلى الانفعالات أو الأسماء أو الارادات مثل الرحمة والكرم والرضا والسخط[٥٤٢]. وقد تظهر أوصاف الذات السابقة مثل الوجود والقدم والبقاء وكأنها صفات تشبيه[٥٤٣]. ويمتد الأمر إلى اثبات الصفات، العلم وراء المعلوم، والعالمية وراء العالم عند مثبتي الأحوال[٥٤٤]. أو عند الصفاتية اثباتاً لليد وراء القدرة والوجه وراء الوجود[٥٤٥]. يقع التشبيه إذن في الذات كما يقع في الصفات[٥٤٦]. وبعد

---

(٥٣٦) الابانة ص ٣٥ ـ ٣٩.

(٥٣٧) كتاب التوحيد ص ١٨٢.

(٥٣٨) أصول الدين ص ٧٣ ـ ٧٦ ؛ النسفية ص ٦٣؛ الانتصار ص ١٤٤ ـ ١٤٨.

(٥٣٩) هذا هو موقف الأشعري والاسفرايني.

(٥٤٠) قالت الحنفية إنها صفة قديمة تغاير القدرة.

(٥٤١) هذا عند القاضي.

(٥٤٢) هذا عند عبد الله بن سعيد.

(٥٤٣) هذا أيضاً عند عبد الله بن سعيد.

(٥٤٤) بالاضافة إلى مثبتي الأحوال هو أيضاً رأي أبي سهل الصعلوكي.

(٥٤٥) هذا هو رأي الأشعري.

(٥٤٦) إثبات الصفات هو مذهب عبد الله بن كلاب والأشعري والاسفرايني وعبد الله بن سعيد المحصل =

اثبات الصفات من السهل الوقوع في التشبيه باعتبارها أعضاء «الله» ومن ثم ينتهي اثبات الصفات إلى التشبيه وأحياناً إلى التجسيم في حين ينتهي نفي الصفات إلى التنزيه. إثبات الصفات زائدة على الذات يؤدي إلى التشبيه غالباً وإلى التجسيم أحياناً في حين أن اعتبار الصفات عين الذات يؤدي إلى التنزيه(٥٤٧). والكل لا يجب التوقف فيه اثباتاً للصفات وبالتالي التشبيه أو يجب تأويله بحيث لا يخرج عن الأوصاف والصفات(٥٤٨).

ولا يوجد ترتيب معين لصفات التشبيه. ولكن ابقاء على بناء الصورة تشمل كل جوانب الانسان: الرأس والجسم والأطراف. وفي الرأس الوجه والعينين، وفي الجسم الجنب، وفي الأطراف اليد واليمين والأصبع والساق والقدم. لذلك يمكن تقسيم آيات التشبيه إلى خمس مجموعات رئيسية.

أ ــ آيات الرأس والوجه والعينين. ويرجع اثبات صفاتها إلى التفسير الحرفي للآيات ورفض نفيها خوفاً من التعطيل. والقول بصفة بلا كيف هو مثل القول بجسم لا كالأجسام، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، إقدام ثم إحجام، تشبيه ثم تنزيه، فالصفة لا يدركها الانسان إلا على نحو معين، ولا توجد صفة تشبيه بلا إحالة لشيء.

وللرأس أولوية على البدن نظراً لأنها تحتوي على مراكز السمع والبصر(٥٤٩).

ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ بحر الكلام ص ١٨ ـ ٢٤؛ ويقترب منهم الحشوية، غاية المرام ص ١٣٥ ـ ١٣٨. كتاب التوحيد ص ١٨٢.

(٥٤٧) الفرق ص ٢٢٥.

(٥٤٨) طوالع الأنوار ص ١٨٤؛ المحصل ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ بحر الكلام ص ١٨ ـ ٢٤، غاية المرام ص ١٣٥ ـ ١٣٨، كتاب التوحيد ص ١٨٢.

(٥٤٩) يذكر الرأس في القرآن ١٨ مرة منها ١١ مرة جمعاً وهو ما يستحيل على الله ومنها ٩ مرات مضافة إلى ضمير الجمع رؤوسكم (٣ مرات)، رؤوسهم (٦ مرات) وهو أيضاً مستحيل على الله. ويُشير اللفظ إلى رأس البشر ورؤوسهم اما رأس هارون أو يحيى أو المريض أو السجين أو المؤمن في مسح الوضوء أو الكافر مطأطأ الرأس أو المنافق الذي يلويها، ولا تُستعمل لله على الاطلاق. وفي غالب استعمالاتها (١٥ مرة) لها معنى سلبي إما شدها من اللحية تأنيباً كما فعل موسى=

ولكن لا تظهر إشارة إلى الرأس بقدر ما تظهر صفات الوجه والعينين. ولا يعني الوجه العضو أي واجهة الرأس ولا يعني حتى الجهة أي الامام والصدارة بل الذات والوجود والحقيقة، وبالتالي ضرورة المجاز والتأويل ليس خروجاً على النص بل التزام بقواعد اللغة[550]. واثبات أن أوجه الله هو الله اثبات الأعضاء غير

= ﴿وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه﴾ (٧: ١٥٠). ﴿قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾ (٢٠: ٩٤) أو بالشعر الأبيض رمزاً لكبر السن كما هو الحال مع يحيى ﴿قال رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً﴾ (١٩: ٤)، أو رأس المريض ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام﴾ (٢: ١٩٦)، أو السجين المحكوم عليه بالاعدام تنهش في لحمه الطيور الجوارح بعد الصلب ﴿وأما الآخر فيصلب فتأكل الطير من رأسه﴾ (١٢: ٤١). ﴿إني آراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه﴾ (١٢: ٣٦)؛ وإما موطن صب العذاب للكافرين ﴿ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم﴾ (٤٤: ٤٨)، ﴿يصب من فوق رؤوسهم الحميم﴾ (٢٢: ١٩)، أو رؤوس الشياطين ﴿إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ (٣٧: ٦٥). أو حسرة وندماً ﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾ (٢١: ٦٥)، ﴿ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم﴾ (٣٢: ١٢)؛ أو لويها نفاقاً ﴿وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم﴾ (٦٣: ٥)؛ والمجاز واضح في الاستعمالات في رأس المال ﴿أن تبتسم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (٢: ٢٧٩).

(٥٥٠) عند ابن كلاب الوجه والعينان صفات بالخبر لا هما الله ولا هما غيره مقالات جـ٢، ص ٢٠٣؛ ص ١٨٣، وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله وجه وعينان. وأثبت الأشعري الوجه في أحد القولين وكذلك الاسفرايني. وعند السلف صفة زائدة. وفي قول آخر وافقه القاضي على أنه الوجود. والمشبِّهة كالصفاتية في اثبات الوجه. والوجه عند عباد يعني الوجود، وعند غيره من المعتزلة مثل أبي الهذيل وسليمان بن جرير أنه الله، وعند الزيدية وجه الله أيضاً هو الله، مقالات جـ٢، ص ١٨٣، الفصل جـ٢، ص ١٤٧ - ١٤٨؛ الابانة ص ٣٥؛ مقالات جـ١، ص ١٣٨، ص ١٤٤، وقد نفت الجهمية أن يكون لله وجه الابانة ص ٣٥. ينكر عباد ابن سليمان الوجه والنفس والذات والعين واليدين والجنب خارج القرآن، مقالات جـ١، ص ١٢٦، ص ٢٤٤، جـ٢، ص ١٦٥؛ وقد أنكرت المعتزلة جميع الأعضاء إلا الوجه مقالات جـ١، ص ١٤٨، ص ٢٢٨، ص ٢٦٦؛ وعند النظام ومعتزلة بغداد أن الوجه لا يقال لله إلا توسعاً مقالات جـ١، ص ٢٤٤، ويبقى الرب من غير اثبات وجه ويقال هو الله. مقالات جـ١، ص ٢٢٨، ص ٢٢٦ وتذكر المصنفات بعض الايات القرآنية التي ذكرت الوجه التحقيق ص ٩٥؛ غاية المرام ص ١٤٠؛ شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧؛ الانصاف ص ٢٤؛ المواقف ص =

منفصلة عن الذات بل تكون هي والذات شيئاً واحداً حتى تقل حدة التشبيه،

= ٢٨٨؛ أصول الدين ص ١٠٩ - ١١٠؛ الارشاد ص ١٥٧؛ وقد ذكر لفظ الوجه ٧٥ مرة في القرآن منها ٣ مرات أفعال وجّه بمعنى اتجه وهو أحد معاني لفظ الوجه ﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ﴾ (٦: ٧٩)؛ ﴿وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير﴾ (١٦: ٧٦)، ﴿ ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربي أن يهديني سواء السبيل ﴾ (٢٨: ٢٢). ومرة واحدة اسماً بمعنى اتجاه أو وجهة ﴿ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ﴾ (٢: ٢٤٨)، ومنها أيضاً «وجيهاً» أي حسن الوجه والاستقبال والمآل مرتين خاص بالسيد المسيح ﴿ اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ﴾ (٣: ٤٥)؛ ﴿فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهاً ﴾ (٣٣: ٦٩)؛ وقد استعمل اللفظ ٣٤ مرة مفرداً، ٣٨ مرة جمعاً ومستحيل أن يشار إلى وجوه الله بالجمع مما يدل على أن المعنى الغالب هو الاستعمال الانساني أي الوجه الانساني . ومنها ٢٤ بلا ضمير، ٤٨ بضمائر ملكية ١٧ مرة مخاطب، ٣١ مرة غائب، مرتين متكلم مما يدل على نسبة الوجه إلى شخص . والأهم من ذلك كله أنه من بين ٧٢ مرة لم يذكر وجه الله إلا ١١ مرة في حين ذكر وجه الانسان ٦١ مرة أي أن الاستعمال الغالب للانسان لا لله. ومن هذه المرات الإحدى عشرة ثلاث فقط تشير إلى وجه الله بمعنى حضور أو وجود أو حقيقة ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (٢: ١١٥)، ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ (٥٥: ٢٧)، ﴿ لا إله إلاّ هو، كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ (٢٨: ٨٨)؛ أما المرات الثماني فكلها بمعنى الغاية والهدف والنية والقصد وهو معنى الاتجاه الذي للفعل مثل ﴿ وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ (٢ : ٢٧٢)، ﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم﴾ (١٣ : ٢٢)، ﴿ذلك خير للذين يريدون وجه الله﴾ (٣٠: ٣٨)، ﴿وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله﴾ (٣٠: ٣٩)، ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ (٧٦: ٩)، ﴿وما لأحدٍ عنده من نعمة تُجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾ (٩٢: ٢٠)، ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ (٦: ٥٢)، ﴿ وآصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾ (١٨: ٢٨). أما الاستعمالات الانسانية الأخرى فإنه تشير إلى وجه أبي يوسف ثلاث مرات ﴿ اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم ﴾ (١٢: ٩)، ﴿ اذهبوابقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيراً ﴾ (١٢: ٩٣)؛ ﴿ فلما ان جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً ﴾ (١٢: ٩٦)، واما تشير إلى وجه الرسول مأموراً بالتوجه إلى القبلة (٧ مرات)، ﴿ قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها ﴾ (٢: ١٤٤)، ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ (٢: ١٤٤)، ﴿ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ (٢: ١٤٩)، (٢: ١٥٠)؛ أو توجه نداء عاماً بالتوجه والاستقامة في الدين ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً ﴾ (٣٠: ٣٠)، ﴿فأقم وجهك للدين القيم﴾ (٣٠: ٤٣)؛ ويشير استعمال شائع إلى وجه المؤمنين (١٥ مرة) من حيث اسلام الوجه لله ﴿ بلى =

ذات مجردة من ناحية وصفات مشبهة من ناحية أخرى، فالذات المتوحدة مع

= من أسلم وجهه لله وهو محسن ﴾ (٢:١١٢)، (٤:١٢٥)، (٣١:٢٢)، ﴿ فإن حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ﴾ (٣:٢٠)، أو التوجه لله ﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ﴾ (٦:٧٩)، (٨٣:٢٤) والوجه الأبيض يوم القيامة ﴿ يوم تبيض وجوه ﴾ (٣:١٠٦)،(٣:١٠٧)، أو الوجه النضر ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ (٧٥:٢٢) أو الوجه المسفر ﴿ وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ﴾ (٨٠:٣٨)، أو الوجه الخاشع ﴿ وجوه يومئذ خاشعة﴾ (٨٨:٢)، أو الوجه الناعم ﴿وجوه يومئذ ناعمة﴾ (٨٨:٨) أو الوجه في الدنيا المتجه نحو القبلة ﴿ وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ﴾ (٢:١٤٤)، (٢:١٥٠)، ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ (٢:١٧٧) أو مسح الوجه في الوضوء ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ (٤:٤٣)؛ (٥:٢٦)؛ ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ (٥:٦)؛ أو التوجه إلى المسجد ﴿ وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد ﴾ (٧:٢٩)، ولكن الاستعمال الأكثر شيوعاً (٣٧ مرة) هو تعذيب الوجه في الدنيا وفي الآخرة أي المعنى السلبي مثل الوجه المسود ﴿ وإذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ﴾ (١٦:٥٨)، (٤٣:١٧)، (٣:١٠٦)، (٣٩:٦٠)، ﴿ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ﴾(٣:١٠٦)، أو الوجه الباسر ﴿ ووجوه يومئذ باسرة، تظن أن يفعل بها فاقرة ﴾ (٧٥:٢٤)، أو الوجه الغابر ﴿ وجوه يومئذ عليها غبرة، ترهقها قَتَرة ﴾ (٨٠:٤٠)، أو الوجه المعذب يوم القيامة، ﴿ أفمن يتق بوجهه سوء العذاب يوم القيامة﴾ (٣٩:٢٤)، أو الوجه المشوي بالماء المغلي ﴿ وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه ﴾ (١٨:٢٩)، أو الوجه المحروق بالنار ﴿ وتغشى وجوههم النار ﴾ (١٤:٥٠)، (٢١:٣٩)، (٢٣:١٠٤)، (٢٧:٩٠)، (٢٣:٦٦)، (٥٤:٤٨)، وكل ذلك يستحيل على الله. وليس المجاز ببعيد عن عديد من الاستعمالات مثل الوجه المنقلب ﴿ وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ﴾ (٢٢:١١)، أو الوجه المنكب ﴿ أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أَمَّنْ يمشي سوياً على صراط مستقيم ﴾ (٦٧:٢٢)، أو الوجه المجعد رمزاً لكبر السن ﴿ فأقبلت امرأته في صَرّة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم ﴾ (٥١:٢٩)، أو الوجه المطيع ﴿ وعنت الوجوه للحي القيوم ﴾ (٢٠:١١١)، أو الوجه الدال على الكفر والسيئات ﴿ تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر ﴾ (٢٢:٧٢)، ﴿فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا ﴾ (٦٧:٢٧)، ﴿ من قبل أن نطمس وجوهاً ﴾ (٤:٤٧) أو ضرب الوجوه ﴿ ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ﴾ (٨:٥٠)، (٤٧:٢٧)، فالوجه معطوف على الدبر، أو الوجه المظلم ﴿ كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً ﴾ (١٠:٢٧)، أو الوجه الأعمى الأبكم الأصم بلا حواس ﴿ ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً ﴾ (١٧:٩٧)، فأين هذا كله من أوجه الله؟

أما بالنسبة للعين فقد لاحظ الآمدي أنها هي عين الماء. وعند القاضي عبد =

الصفات يمكنها أن ترفع التشبيه. الوجه صورة فنية تعني ذات الله أو الفعل الخالص الذي لا يهدف إلى شيء خارجه أو إلى بقاء الحق وإذا أمكن لأحد إنكار الأعضاء فلا يمكنه إنكار الوجه ، فالوجه له دلالة خاصة لأنه المميز لفرد عن آخر. أما العين فهي ليست عضو الرؤية الذي بالرأس في أعلى الوجه فهي إما عين الماء، وفي هذه الحالة تكون في حاجة إلى تأويل ثانٍ واما العلم لما كانت العين أداة للبصر والرؤية ومصدراً للمعرفة الحسية واما الحفظ والرقابة والعناية وهو العلم العملي وكما هو واضح في الأمثال العامية. وهي كلها تعبيرات إنسانية كما يدل على ذلك العُرْف في الحلف بالرأس والتغني بالوجه والحفظ في العين .

= الجبار العين هو العلم شرح الأصول ص ٢٢٧ ؛ مقالات جـ ١، ص ٢٤٨، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ الحصون الحميدية ص ٢٨ - ٢٩ ؛ وعند الجويني ﴿تجري بأعيننا﴾ أي الحفظ والرقابة، الارشاد ص ١٥٧ ؛ كما تعني العيون التي جرت فيها السفينة، النظامية ص ٢٣ - ٢٥ ؛ وعند البغدادي ﴿ولتصنع على عيني﴾ أي على رؤية مني، أصول الدين ص ١٠٩ - ١١١ . وقد ورد اللفظ ومشتقاته في القرآن ٦٥ مرة منها ٢٨ مرة بمعنى عين الماء، ٤ مرات « معين » صفة للماء وهو ليس المعنى المقصود ، ٤ مرات بمعنى حور عين وهو ليس المعنى المقصود كذلك ، أي أكثر من النصف . وذكر اللفظ ٣٣ مرة بمعنى العين أي البصر منها فقط مرتين لله ، ٢٩ مرة للانسان مما يدل على أن استعمالها إنساني خالص . والمرتان هما ﴿ والقيت عليك محبة مني ولتُصنع على عيني ﴾ (٢٠ : ٣٩)، ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ﴾ (٥٢ : ٤٨)، وهما معنيان مجازيان يدلان على مدى القرب والمحبة والمودة كما هو الحال في الأمثال العامية « على عيني » ، « في عيني » « من عيني »، فالعين أغلى قيمة عند الانسان للقسم بها . أما الاستعمالات الانسانية فليس كلها بمعنى الإبصار بل منها بمعنى الرضى في قرة العين (٧ مرات) مثل ﴿وقالت امرأة فرعون قرة عينٍ لي ولك﴾ (٢٨ : ٩)، ﴿فكلي واشربي وقري عيناً﴾ (١٩ : ٢٦)؛ ﴿فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن﴾ (٢٠ : ٤٠)؛ ﴿فرددناه إلى أمه كي تقر عينها ولا تحزن﴾ (٢٨ : ١٣)، ﴿ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين﴾ (٢٥ : ٧٤)، ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ﴾ (٣٢ : ١٧)؛ ﴿ ذلك أدنى أن تقر أعينهن ﴾ (٣٣ : ٥١)؛ كما تكشف العين عن حزن النفس وانفعالاتها (٣ مرات) مثل ﴿ترى أعينهم تفيض من الدمع ﴾ (٥ : ٨٣)؛ ﴿ تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون﴾، (٩ : ٩٢)، ﴿وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم﴾ (١٢ : ٨٤)، كما تعني العين القصد والتطلع (٣ مرات) مثل ﴿ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا﴾ (١٨ : ٢٨)؛ ﴿لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم﴾ (١٥ : ٨٨)؛ (٢٠ : ١٣١)؛ كما يرتبط ادراك البصر بالحالة النفسية إقلالاً أو تعظيماً مثل ﴿ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولا﴾ (٨ : ٤٤)؛ ﴿ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله =

ب ـ آيات اليد واليمين والأصبع. وهي آيات الأطراف بعد الرأس وقبل الجسم. ولا تعني اليد عضو الجسم بل القدرة والقوة وهي من الصفات التي أفاض فيها القدماء(٥٥١). اليد مجرد صورة فنية تعبر عن الارادة ومعاني القوة والقدرة

= خيراً﴾ (١١ : ٣١)؛ ﴿وإذ يريكموهم إذا التقيتم في أعينكم قليلاً﴾(٨ : ٤٤)،وقد تكون معرفة صائبة ﴿ يرونهم مثليهم رأي العين ﴾ (٣ :١٣)؛ ﴿ ثم لترونها عين اليقين ﴾ (١٠٢ : ٧)؛ ﴿قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون﴾ (٢١ :٦١)؛ أو نعمة ﴿ ألم نجعل له عينين، ولساناً وشفتين ﴾ (٩٠ :٨)؛ أو لذة رؤية ﴿ وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين ﴾ (٤٣ :٧١)؛ أو جزاء ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين﴾ (٥ :٤٥)؛ وإذا كانت بعض المعاني إيجابية فإن كثيراً منها سلبية (٨ مرات) مثل عدم القدرة على الرؤية والوقوع فريسة للسحر ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم﴾ (٧ :١١٦)؛ أو عدم الإبصار بها والعمى ﴿ولهم أعين لا يبصرون بها﴾ (٧ :١٧٩)، (٧ :١٩٥)، أو أنها تخفي الحق ﴿يعلم خائنة الأعين﴾ (٣٢ :١٧)، أو العمى التام ﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري﴾ (١٨ : ١٠١)، أو تكشف عن غشية الموت ﴿تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت﴾ (٣٣ :١٩)؛ ﴿ولو نشاء لطمسنا على أعينهم﴾ (٣٦ :٦٦)؛ ﴿ فطمسنا أعينهم ﴾ (٥٤ :٣٧)؛ ولم يكن المعنى المجازي غائباً مثل عين الشمس ﴿ حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ﴾ (١٨ :٨٦)؛ فأين هذا كله من عين الله؟.

(٥٥١) لقد وصل التشبيه إلى حد إثبات الصفة باللغة الأصلية وليس باللغة الفارسية، وعند أهل السنة وأصحاب الحديث لله يدان مقالات جـ١، ص ٢٦١، ص ٣٢٠؛ الابانة ص ٩، ص ٣٥ - ٣٩. الانصاف ص ٢٤. وعند المشبِّهة يدا الله جارحتان وعضوان فيهما كف وأصابع، أصول الدين ص ١١٠ ـ ١١٢؛ غاية المرام ص ١٣٩ - ١٤٠؛ الفصل جـ٢، ص ١٤٨؛ شرح الأصول ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، وعند القلانسي اليدان ليست صفتين بل صفة واحدة. اثبتهما الأشعري، فاليد لديه صفة زائدة على الذات، المواقف ص ٢٩٨؛ وعند الجبائي وبعض المعتزلة اليد تعني النعمة أو أنها مجرد صلة فخلق آدم باليدين أي مجرد خلقه. وهذا معقول لغوياً من حيث التصوير ولا يتطلب ذلك تفسير كل كلمة بمعنى مستقل بدعوى التخصيص؛ مقالات جـ١، ص ٢٢٨، ص ٢٦٦، ص ٢٨٨. وقد استعمل لفظ «يد» في القرآن ١٢٠ مرة منها ٢١ مرة مفرداً، ٣٤ مثنى، ٦٥ جمعاً أي أن الغالب هو الجمع ولا يعقل أن يكون لله أيادي بالمعنى الحرفي وإلا كانت صورة آلهة قدماء الهند أوصورة التنين والوحش الأسطوري. لم تضف لله إلا ١٦ مرة في حين أن باقي الاضافات أي ١٠٤ مرات للانسان مما يدل على أنها معنى إنساني خالص. وهذه المرات القليلة التي أضيفت إلى الله كلها استعمالات مجازية تفيد صفات الفضل ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ﴾ (٣ :٧٣)، (٥٧ : ٢٩)، والكرم ضد البخل والتقتير ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ (٢٥ : ٦٤)، والخير، ﴿ بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ﴾ (٣ :٢٦)؛ ومالك كل =

والعلو والقهر والاستيلاء والاحتواء والتنزيه أما اليمين فلا تعني أيضاً طرف الجسم

= شيء واليد صورة للملكية ﴿ قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ﴾ (٢٣ : ٨٨)؛ ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾ (٣٦:٨٣)؛ ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير﴾ (٦٧ : ١)؛ والقدرة والسيطرة والهيمنة والاحتواء ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾ (٤٨ : ١٠)؛ فهو المبدأ الذي يضم الأفعال الانسانية ويكون أساساً نظرياً لها. وهو الرحيم ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾ (٥٧٠٧)، (٢٥ : ٤٨)، (٢٧ : ٦٣)، وهو الذي يعذّب ﴿ إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد﴾ (٣٤ : ٤٦)؛ وهو الخالق، وصورة الخلق الصنع باليدين ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (٣٨ : ٧٥)؛ ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاماً﴾ (٣٦ : ٧١) وإنه لشرف للانسان وللحياة أن يخلقهما الله باليدين، وأن يكونا من صنعه. ويظهر الاشتراك في الاسم بين يدي الله ويدي الرسول مما يدل على الاستعمال المجازي في الله ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ (٤٩ : ١)؛ أما الاستعمالات الانسانية الأخرى والتي تبلغ ١٠٤ مرات، منها فقط ٣٠ مرة حقيقة مثل القتل باليد والبطش بها أو ضمها وادخالها في الجيب أو إخراجها أو نـزعها أو الاعتـراف بها أو اليـد كعضو للمسـح به في الوضوء أو لقطعه في العقاب ولكن الغالب هو الاستعمال المجازي (٧٤ مرة) وأكثرها ﴿ مصدقاً لما بين يديه ﴾ أي للكتب السماوية السابقة (١٢ مرة)، ﴿معقبات من بين يديه﴾ (١٩ مرة) أو ﴿ما قدمت يداه﴾، (١٣ مرة). والباقي تشهيد به الله مثل اعطاء الجزية عن يد أي كرهاً ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (٩ : ٢٩) أو اليد المغلولة رمزاً للبخل والتقتير أو الذي بيده عقده النكاح أي ولي الأمر، أو العض على اليدين تعبيراً عن الندم أو الكسب بالأيدي تعبيراً عن الفعل الحر والمسؤولية الفردية أو كف الأيدي تعبيراً عن منع الأذى أو أولو الأيدي تعبيراً عن الكرم والقوة أو التحذير من ايقاع النفس في الهلاك ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ (٢ : ١٩٥) أو اتقاء ما بين الأيدي وما خلفها تعبيراً عن ميدان الفعل أو بسط اليد تعبيراً عن الكرم والفعل أو سقط اليد تعبيراً عن العجز والمباغتة، ﴿ولما سقط في أيديهم﴾ (٧ : ١٤٩) أو قبض اليد تعبيراً عن القوة والصلابة في المعارضة ﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقبضون أيديهم﴾ (٩ : ٦٧)، أو وضع اليد على الفم رفضاً للكلام أو السماع أو الحوار ﴿ جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم﴾ (١٤ : ٩)؛ أو كلام اليد شهادة على الانسان ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ (٢٤ : ٢٤)، ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم﴾ (٣٦ : ٦٥)؛ ومع أن بعض الاستعمالات الانسانية إيجابي مثل النور الذي يسعى بين أيدي المؤمنين ﴿نورهم يسعى بين أيديهم وبإيمانهم﴾ (٦٦ : ٨)، (٥٧ : ١٢)؛ أو البيعة لله وللمؤمنين باليد إلا أن أكثر الاستعمالات لليد سلباً (مرة) مثل الكره، والقتل، والبطش، والبخل، واللعن ﴿ تبت يدا أبي لهب وتب ﴾ (١١١ : ١)، والذنب، والظلم، والعذاب، والندم في العض على اليدين أو الفساد ﴿ ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ﴾ (٣٠ : ٤١)، =

بل القدرة والاتقان في العمل والحفظ للأفضل والامساك فاليمين أفضل في العمل من الشمال على ما هو وارد في الشعر العربي[٥٥٢]. أما الأصبع فإنه ليس لفظاً شرعياً يضاف إلى الله[٥٥٣]. أما ألفاظ الكف والأنامل فهي ليست ألفاظاً شرعية في

= والتخريب ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم﴾ (٥٩: ٢)، والهلاك، والتقطيع، والمصائب ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (٤٢: ٣٠) والكذب ﴿فويل للذين يكذبون الكتاب بأيديهم﴾ (٢: ٧٩)، والسيئات ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم﴾ (٤٢: ٤٨)، فأين ذلك كله من يد الله؟.

(٥٥٢) أما لفظ « اليمين » فقد ذكر في القرآن ٢٤ مرةاثنتان منها فقط لله، ٢٢ مرة للانسان! الأولى ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين﴾ (٦٩: ٤٥)، والثانية ﴿والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (٣٩: ٦٧)، وكلاهما يفيدان الفعل والاتقان باليمين دون الشمال كما هو معروف في العرف اللغوي وهو ما تؤكده الاستعمالات الانسانية الأخرى (٦ مرات) مثل ﴿فَرَاغَ عليهم ضرباً باليمين﴾ (٣٧: ٩٣)، ﴿وما تلك بيمينك يا موسى، قال هي عصاي﴾ (٢٠: ١٧)، ﴿والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا﴾ (٢٠: ٦٩)، ﴿وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك﴾ (٣٣: ٥٠)، ﴿ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك﴾ والمعنيان الأخيران مجازيان أي ما يدخل في الأهل والاسرة والعشيرة. وقد يفيد اليمين أيضاً معنى الايمان والخير والصلاح والنجاة في مقابل الشمال، (١٠ مرات)، وهو المعنى المجازي أيضاً في الأمثال العامية مثل ﴿وأصحاب اليمين، ما أصحاب اليمين، في سدر مخضوض﴾ (٥٦: ٢٧)، ﴿لأصحاب اليمين، ثلة من الأولين وثلة من الآخرين﴾ (٥٦: ٣٨) فالمتأخرون لا يقلون عن المتقدمين في الايمان بل هم البقية الصالحة من كل جيل وطليعة كل عصر، ﴿وأما من كان من أصحاب اليمين، فسلام لك من أصحاب اليمين﴾ (٥٦: ٩٠ - ٩١)، ﴿كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين﴾ (٧٤: ٣٩). ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه﴾ (٦٩: ١٩)، ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ (٨٤: ٧). وقد يفيد معني اليمين الاتجاه إلى اليمين في مقابل الشمال دون رمز بل الحركة الفعلية (٦ مرات) مثل ﴿يتفيئوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون﴾ (١٦: ٤٨)، ﴿وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين﴾ (١٨: ١٧)، ﴿وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال﴾ (١٨: ١٨)، ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال﴾ (٣٤: ١٥)، ﴿قالوا انكم كنتم تأتوننا عن اليمين﴾ (٣٧: ٢٨)، ﴿إذا يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾ (٥٠: ٢٧)، ﴿عن اليمين وعن الشمال عزين﴾ (٧٠: ٣٧).

(٥٥٣) لم يذكر «الاصبع» في القرآن إلا مرتين في صيغة الجمع للاشارة إلى أصابع الانسان التي يضعها الكفار في آذانهم لعدم سماع الحق وهي ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق﴾ =

أصل الوحي وأقصاها روايات تقوى وتضعف، وأصل العقائد في الوحي، إذن أن السنة تبيين عملي لأوجه التطبيق وليست مصدراً لعقائد نظرية(٥٥٤).

جـ ـ آيات الجنب والساق والقدم. وهي الآيات التي تشير إلى جذع البدن والأطراف السفلى. ولا يعني الجنب جنب البدن بل أمر الله ونهيه، فالجنب صلب البدن والذي عليه يرتكن(٥٥٥). أما الساق والقدم فإنهما ليسا لفظين شرعيين في أصل الوحي يطلقان على «الله»(٥٥٦). وغالبها ألفاظ رواية لا تكون أصلاً

= (٢ : ١٩)، ﴿ وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم ﴾ (٧١ : ٧).

(٥٥٤) أما لفظ « الكف » فلم يذكر إلا مرتين في القرآن في صيغتي المثنى للانسان في حالات سلبية خالصة اما للخداع ﴿ لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ﴾ (١٣ : ١٤)، أو للحسرة ﴿وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق منها﴾ (١٨ : ٤٢). أما لفظ «الأنامل» فقد ورد مرة واحدة في القرآن للانسان وبمعنى سلبي يعني الغيظ ﴿وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ﴾ (٣ : ١١٩)، الملل جـ ٢، ص ٧ ـ ٨، بحر الكلام ص ١٩ ـ ٢٢؛ المواقف ص ٢٩٨، الحصون الحميدية ص ٢٦ ـ ٢٨، الفصل جـ ٢، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٥٥٥) التحقيق التام ص ٩٥ ؛ المواقف ص ٢٩٨؛ غاية المرام ص ١٤١؛ شرح الأصول ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ؛ الارشاد ص ١٥٨ ـ ١٥٩؛ وقد ذكر اللفظ كاسم في القرآن ثمان مرات، ٣ مرات مفرداً، ٥ مرات جمعاً، والجمع لا يطلق على الله. والمفرد منها واحد فقط لله ﴿ أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله ﴾ (٣٩ : ٥٦) أي الأمر والنهي، والاستعمالان الآخران للانسان ﴿والجار الجُنب والصاحب بالجنب وابن السبيل﴾ (٤ : ٣٦) بمعنى المجاورة، ﴿ وقالت لاخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون ﴾ (٢٨ : ١١)؛ والاستعمالات الست الأخرى بمعنى جنب الجسم للاتكاء عليه في الدعاءين ﴿ وإذا مسَّ الإنسان الضرّ دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً ﴾ (١٠ : ١٢)، (٣٢ : ١٦)، أو لذكر الله ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾ (٤ : ١٠٣)؛ (٣ : ١٩١)، أو جنوب الحيوانات للطعام ﴿ فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمُعْـتَرّ ﴾ (٢٢ : ٣٦)؛ أما الفعل « جنب » ومشتقاته فإنه استعمل ١٢ مرة بنفس المعنى وكذلك ظرف المكان جانب ٩ مرات بنفس المعنى أي المجاورة في المكان وهو ما يستحيل على الله.

(٥٥٦) شرح الأصول ص ٢٢٩؛ الفصل جـ ٢، ص ١٥٠ ؛ الارشاد ص ١٥٩ ؛ بحر الكلام ص ٢١، أما لفظ «الساق» فقد ذكر في القرآن ثلاث مرات بمعنى الساق الانساني يوم القيامة مثل ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ﴾ (٦٨ : ٤٢)، ﴿والتفت الساق بالساق، إلى ربك يومئذ المساق ﴾ (٧٥ : ٢٩)، وهي معاني سلبية تستعمل في نطاق الكفر وعدم الايمان والعذاب يوم القيامة ؛ ومرة واحدة مثنى للاغراء الدنيوي﴿فلما رأته حسبته لجة وكشفت =

في العقائد نظراً لضعف الرواية ومهمتها العملية لا النظرية. وقد انتشرت هذه الروايات في الدين الشعبيّ لما فيها من خيال فني خصب يؤثر على العامة في تصوراتها لله[557].

د ـ آيات النفس. ولو أن النفس ليست من صفات التشبيه إلا أنها تشير أيضاً إلى أبعاض الانسان، تخبر عنه لا عن شيء غيره، تشير إلى الذات، وتميل إلى الهوية. بل إن نسبة الحواس الخمس له وجعله مدركاً للعالم إنما كان القصد

= عن ساقيها﴾ (٢٧ : ٤٤). وباقي المشتقات مثل الساق والسوق كلها استعمالات إنسانية صرفة. أما بالنسبة للفظ القدم فقد ذكر ثمان مرات في القرآن الكريم وكلها معانٍ إنسانية مجازية بمعنى قدم الصدق ﴿ وبشّر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم ﴾ (١٠ : ٢)، أو تثبيت الاقدام ﴿ولا تتخذوا إيمانكم دخلا بينكم فنزل قدم بعد ثبوتها﴾ (١٦ : ٩٤)؛ ﴿وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام﴾ (٨ : ١١)؛ ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ (٤٧ : ٧)، ﴿ربنا افرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا﴾ (٢ : ٢٥٠)؛ ﴿ربنا افرغ لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا﴾ (٣ : ١٤٧)؛ أو بالمعنى السلبي بمعنى الأخذ بالاقدام للعذاب ﴿يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام ﴾ (٥٥ : ٤١)؛ أو الهرس بالاقدام ﴿أرنا اللذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا﴾ (٤١ : ٢٩)؛ التحقيق التام ص ٩٥؛ الملل جـ ٢، ص ٧ ـ ٨؛ الفصل جـ ٢، ص ١٤٨؛ أصول الدين ص ٧٨ ـ ٧٦؛ الملل جـ ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٨؛ غاية المرام ص ١٤١؛ بحر الكلام ص ٢٢ ويذكر القاضي عبد الجبار أن القدم لا يعني أسفل الساق بل هو مجاز مما يدفع شدتها ويسكن هياجها، فالمراد به الشدة مثل من يقول قامت العرب على ساقها أي شدة الأمر وأهوال القيامة أي الأمر العظيم الصعب. شرح الأصول ص ٢٢٩.

(٥٥٧) كثير من هذه الصفات الخبرية تعتمد على الأحاديث وليس على الآيات منها بالنسبة لليد « أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده، وكتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده» أو «أن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته» أو «خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً ». وبالنسبة للأصابع أو «كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله في صدري»، «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»، «كلتا يديه يمين »، « يمين الرحمن »، الابانة ص ٣٥ ـ ٣٧؛ النظامية ص ٢٣ ـ ٢٥؛ الملل جـ ١، ص ١٣٥ ـ ١٣٨، جـ ٢، ص ٧ ـ ٨؛ التحقيق التام ص ٩٥؛ وبالنسبة للقدم، «فيضع الجبار قدمه في النار»، « إن جهنم لا تمتلأ حتى يضع فيها قدمه »، الملل جـ ٢، ص ٧ ـ ٨، الفصل جـ ٢، ص ١٤٨، أصول الدين ص ٧٥ ـ ٧٦؛ التحقيق التام ص ٩٥.

منها الاشارة إلى وعيه بالاشياء في مقابل ذكر الأشياء له ، فيكون شعوراً في مقابل الأشياء وتكون أشياء في مقابل الشعور(٥٥٨). لا سبيل إذن لتجاوز التشبيه إلا

(٥٥٨) يجوز أن يقال بأن لله نفس عند أهل السنة والجماعة بمعنى الذات والوجود وكما هو في آيات النفس ، بحر الكلام ص ١٨ ـ ١٩؛ والذات هو الوصف الأول للانسان ؛ أصول الدين ص ٨٨ . وفي الفارسية خدا الله وخودي الذات، أصول الدين ص ٧٢ ؛ السنوسية ص ٢ ـ ١ ؛ كفاية العوام ص ٣٧ ـ ٣٩ ، ٣٣ ـ ٣٤ الباجوري ص ٤ ؛ الحصون ص ١٤؛ الجوهرة؛ التحقيق ص ٨٤ ـ ٨٥؛ الارشاد ص ٣٣ ـ ٣٤. وقد ذكر لفظ « نفس » في القرآن ٢٩٥ مرة كلها للانسان باستثناء ٦ مرات فقط لله ، وبالتالي فهو وصف إنساني وليس وصفاً إلهياً . مرتان منها للتوكيد ﴿ ويُحَذِّركم الله نفسه ﴾ (٣:٢٨)، (٣:٣٠)؛ وهو مشروع في اللغة ، ومرتان لبيان أن الله هو المبدأ وأن شخصه هو المبدأ دفعاً نحو التنزيه وابتعاداً من التشبيه مثل ﴿ قل لله كتب على نفسه الرحمة ﴾ (٦:١٢)، ﴿ فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (٦:٥٤)؛ ومرة واحدة كموطن للعلم كما أن نفس الانسان موطن لعلمه ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علّام الغيوب﴾(٥:١١٦)؛ ومرة للتعبير عن درجة القرب وكما هو معروف في الأمثال العامية والأغاني الشعبية، ﴿ثم جئت على قدر يا موسى، واصطنعتك لنفسي﴾ (٢٠:٤١). أما الاستعمالات الانسانية الأعم والأغلب فأكثر الاستعمالات شيوعاً ظلم الانسان لنفسه (٣٢ مرة) ثم تحريم قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق (١٦ مرة) ثم كسب النفس لأعمالها (١٢ مرة) والمعاني المشابهة مثل تكليف النفس حسب طاقاتها (٧ مرات)، وتقديم النفس لما يزكيها (٦ مرات) وشهادة النفس على نفسها (٩ مرات) وجهاد النفس (١١ مرة) وجزاء النفس طبقاً لأعمالها (٦ مرات) ثم موتها باذن الله (٨ مرات) وخلقها من نفس واحدة (٦ مرات). أما باقي الاستعمالات فإنها متفاوتة بين قوى النفس النظرية وقواها العملية. فالنفس تخفي وتعلن، تبطن وتظهر، تعلم وتجهل، تظن وتتيقن، تتفكر في نفسها وفي العالم، تبصر وتعقل. وهي قوة لغوية للحديث والقول والكلام والجدال والقراءة والتعلم. كما أنها بواعث ودوافع وحاجات، ترضى وتغضب، تضيق وتفرح توسوس وتوجس ، وتسول وتدفع ، لذلك فهي إما أمارة بالسوء أو لوامة أو مطمئنة ، يدفعها الهوى وتنتابها الحسرة ويهديها الايمان . وهي مسؤولة عن أفعالها ، لا تجزى نفس عن نفس شيئاً طبقاً لقدراتها فلا تكليف بما لا يطاق ، وتوفى كلّ نفس ما كسبت ، ترى ما عملته محضراً أمامها دون أن تظلم شيئاً. كل نفس بصيرة على نفسها، شاهدة على نفسها، تُبلى في الحياة وتُمتحن حتى تجتاز العقبة فتكون من الفائزين . خُلقت من نفس واحدة في البداية، وخلق منها زوجها، لا تموت إلا بالحق، فالنفس بالنفس، عليها حافظ وتموت بأجلها. إذا خادعت وكذبت وأسرفت وبخلت وشحّت وكنزت وأسرفت ومكرت وتخاذلت وسفهت وفتنت وضلت واختانت وبقت خسرت أعمالها. وإذا انفقت وجاهدت ونصرت واشترت نفسها بالحق، وتزكت واهتدت وشكرت وذكرت فازت بالخير. فأين ذلك كله من نفس الله؟.

بالتنزيه، والتخلي عن التفسير الحرفي للنصوص إلى التفسير المجازي لها وهو أقرب إلى قواعد اللغة. ليس التشبيه هو الحق والتنزيه هو الضلال فسلاح التكفير هو سلاح ضد الخصوم(٥٥٩). ويتم تجاوز التشبيه إلى التنزيه عن طريق ابطال التشبيه لغوياً وفهم دوافعه نفسياً واجتماعياً وسياسياً وهي الدوافع التي يشارك فيها التشبيه التجسيم. فالفرق بينهما في الدرجة لا في النوع. والتنزيه هو القادر على جذب التشبيه إليه بعيداً عن التجسيم عن طريق النفي إذ لا يكفي إطلاق القرآن أو التوقف أو نفي الكيفية(٥٦٠). وفي هذه الحالة قد لا يفترق التشبيه عن التنزيه إلا قليلاً نظراً لحرص التشبيه على التفسير الحرفي للنصوص دون الوقوع في التجسيم، كذلك كانت فرق أهل السنّة بين التشبيه والتنزيه(٥٦١).

ولا يرجع التشبيه إلى أثر خارجي في دوافعه بل قد ترجع بعض صوره الفنية إلى البيئة الشعبية في خيالها وأساطيرها. وفي الخيال الشعبي يصعب التمييز بين ما هو محلي وما هو وارد لأنه مصب لكل شيء بابداع ذاتي خاص(٥٦٢). إنما التشبيه

---

(٥٥٩) الابانة ص ٣٥ - ٣٩.

(٥٦٠) قال ابن الهيصم إن الذي أطلقه المشبهة على الله من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. الملل جـ ٢، ص ٢٠ - ٢١. وقد نسب جماعة من المعتزلة التشبيه إلى أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن معين وهذا خطأ فإنهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، ولكنهم لا يتكلمون في المتشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه، اعتقادات فرق ص ٦٦؛ ومذهب أهل الحق أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾، فليس الباري بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للأعراض ولا محلاً للحوادث. التمهيد ص ١٠٣.

(٥٦١) من المرجئة من قال بالتنزيه مثل المعتزلة ومنهم من قال بالتشبيه، مقالات جـ ١، ص ٢٢٤.

(٥٦٢) يرد ابن حزم التشبيه إلى أثر خارجي من اليهود، «ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلهم بل في القرايين منهم إذ وجدوا في التورية ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك» الملل جـ ١، ص ١٣٥ - ١٣٨؛ «وأكثرها مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه»، الملل جـ ٢، ص ٧ - ٨.

خطأ في تفسير النصوص، ووقوع في التفسير الحرفي حيث يصح المجاز. التشبيه تجاوز الحرف إلى الشيء، وانتقال من مستوى اللغة إلى مستوى الطبيعة، ومرور من المعرفة إلى الوجود. فالمؤله ليس مجرد حالة شعورية يمكن التعبير عنها على درجات متفاوتة من التنزيه بالقوالب العقلية بل هو جسم وإن لم يكن بذي جسم، وصورة وإن لم يكن بذي صورة. فالحروف الأربعة مثلاً ا ل ل هـ ليست مجرد كلمة بل هو شيء حي . الألف موضع القدم والهاء العورة![٥٦٣]. ومعروف في تاريخ الأديان تشخيص الكلمة ، فالمسيح ليس كلمة Logos بل هو كلمة مشخصة في بدن . التشبيه إذن بهذا المعنى عود إلى التجسيم الأول ولكن كرد فعل متأخر على التنزيه وإنكار الصفات تجنباً لأي تشابه بين المؤله والانسان أو كاقلال من التجسيم الذي كان أقرب إلى التأليه[٥٦٤].

لذلك لا يلغي التوقف في التأويل المشكلة ولا يحلها أساساً . التوقف موقف تكتيكي عملي حذر وليس طرحاً نظرياً . أما التفويض وقول «الله أعلم» فإنه

(٥٦٣) عند المغيرة بن سعيد الألف موضع قدمه لاعوجاجها والهاء عورته لاستدارتها، مقالات جـ ١ ، ص ٧٢.

(٥٦٤) من الناحية التاريخية بدأت عملية التألية والتجسيم أولاً فانبرى لهما التنزيه ثانياً ثم حدث رد فعل على التشبيه ثالثاً . فالتشبيه وسط بين التجسيم والتنزيه ، وردة عن التنزيه ، وعود إلى التجسيم . وفي ذلك يقول الشهرستاني « أما الشيعة في هذه الشريعة فقد وقعوا في غلو وتقصير . أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق»، ويقول أيضاً «ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر فوقعت في التشبيه » . الملل جـ ١ ، ص ٣٥ ـ ١٣٨ ؛ ويرى ابن حزم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في التأويل قد أدى إلى نفي الصفات وخلق القرآن والخروج على مذهب أهل السنة والجماعة في المتشابهات دعوا إلى الايمان بالكتاب والسنة ورفض التأويل والايمان بظواهر النصوص اعتماداً على حجتين : أ ـ تحريم التأويل ﴿ **وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا** ﴾ . ب ـ التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في الصفات بالظن غير جائز . ويمكن الرد عليهما بأن إعادة القراءة والوقف بعد ﴿ **والراسخون في العلم** ﴾، وبأن ظواهر النصوص أيضاً ظنية . الملل جـ ٢ ، ص ١٩ ـ ٢٠.

معارض بقراءة ﴿ **والراسخون في العلم** ﴾ إذا كانت الفصلة بعدها . كما أنه خوف وجبن وارجاء. وهو اتباع لسلف الأمة ينتهي إلى التقليد، وإيمان المقلد لا يجوز طبقاً لنظرية العلم(٥٦٥)، ولا يمكن الاعتماد على سلطة النقل وسلطة الاجماع فذلك أيضاً تقليد بدعوى الاتباع دون الابتداع. وترك التعرض أسوة بالرسول ينفي حاجات العصر المتجددة ويغفـل مقاصده النظرية واتجاهاته في الفهم. فحل القضية في التأويل لذلك فإنها تدخل أيضاً في موضوع النقل والعقل لأنها أخبار لا تثبت إلا بالسمع دون العقل(٥٦٦). هي مجموع الصفات الخبرية التي يؤدي اثباتها الى الوقوع في التشبيه(٥٦٧). لا يوجد دليل على صفات التشبيه إلا من المنقول، ولا يوجد عليها دليل من المعقول وبالتالي لا يمكن أن تكون أصلاً من أصول الدين طبقاً لنظرية العلم . فالحجج النقلية مهما تضافرت على شيء فإنها تظل ظنية ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة . فمدلولات النقل مرتبطة بالوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي والصحة التاريخية إذا كان النص رواية . لا سبيل إلى الاحتراز من التشبيه إذن إلا بآيات السلوب وفي مقدمتها ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾. النفي قبل الاثبات النفي للتنزيه والاثبات للتقريب إلى الافهام وليس لاثبات الصفات وإلا وقعنا من جديد في مخـاطر التشبيـه وربما التجسيم .

وإذا كان التجسيم الأول قد نشأ رد فعل على الهزيمة وكرغبة في تخليد الزعيم لدرجة التأليه حرصاً على الحق الضائع واثباته على الأقل في الخيال كامتداد طبيعي للعقل فإن التشبيه هذه المرة يحدث نتيجة للرغبة في المحافظة على المعاني الحرفية

---

(٥٦٥) أنظر الفصل الثالث، نظرية العلم .

(٥٦٦) أنظر الفصل الثامن : العقل والنقل .

(٥٦٧) يقول الشهرستاني «فبلغ بعض السلف اثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات الحادثات، ثم أن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا به ، لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف» الملل جـ١ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٨ ؛ النظامية ص ٢٣ ـ ٢٥ ؛ الارشاد ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

للنصوص وتفسيرها تفسيراً مادياً شخصياً وعدم معرفة بدور الصورة الذهنية كأحد وسائل التعبير(٥٦٨). فإذا كان التجسيم نتيجة لوضع سياسي ورد فعل على الهزيمة فإن التشبيه خطأ في نظرية التفسير وفي فهم طبيعة اللغة ورفض أي عمل عقلي أو حضاري على النص(٥٦٩). لذلك كانت الحجج المقدمة حججاً نقلية خالصة مفسرة تفسيراً حرفياً دون أي تدخل من جانب العقل. وقد يكون الدافع على ترك السلف للتأويل ليس استبعاداً للسؤال النظري بل لأنهم كانوا مشغولين بالفتوح وتحرير البشر، والدعوة للدين الجديد، وتحقيق الرسالة أي اثبات الصفات عملياً عن طريق تحقيقها بالفعل. لم يكن السؤال النظري مطروحاً ثم استبعدوه. لم يطرح السؤال نظرياً إلا بعد توقف الفتوح فالنظر تعويض عن العمل. وإذا كنا الآن في ظرف مشابه لتحرير الأرض فهل يظل السؤال مطروحاً نظرياً أم يتحقق عملياً؟(٥٧٠).

---

(٥٦٨) المجسمة غالباً من الشيعة، والمشبهة من أهل السنة. وبالتالي يلتقي الطرفان المتعارضان بالرغم من اختلاف الدوافع. فالكرامية تعتبر من الصفاتية إلى أنها تنتهي إلى التجسيم والتشبيه، الملل جـ٢، ص ١١.

(٥٦٩) يقول أصحاب الحديث إنهم لا يقولون إلا ما قاله الله والرسول، إطلاق اليد والعين والوجه خبراً لأن الله أطلق ذلك. مقالات جـ١، ص ٢٦٥ - ٢٢٦؛ وأثبت الأشعري اليدين والوجه صفات خبرية لأن السمع قد ورد بها ويجب الاقرار به كما ورد واتباع طريقة السلف من ترك التأويل، الملل جـ١، ص ١٥٣؛ ويهاجم الأشعري التأويل قائلاً «إن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر حالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح برهاناً، ولا نقلوه عن الرسول ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا الروايات» الابانة ص ٦ - ٧؛ ويقول ابن حزم «وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والاتيان والفوقية وغير ذلك فأجريها على ظاهرها أعني ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام وهذا ما ورد في الأخبار.» . . الملل جـ٢، ص ٧ - ٨؛

(٥٧٠) سئل أبو بكر الزاهد عن المعرفة فقال: المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم في القلب يمنعك من التعطيل والتشبيه. وقيل لأبي الحسن البوشنجي: ما التوحيد؟ قال: أن تعلم أنه غير مشبهه بالذوات ولا بنفي الصفات، الانصاف ص ٣٢ - ٣٣. الشعور إذن عملية إتجاه بين تيارين، التشبيه والتعطيل وهو طريق التنزيه النظري والفاعلية العملية. ولما كان التنزيه النظري لا يتوقف، فالذهن لا حدود له، فإن الفاعلية العملية إذا توقفت تحولت إلى تجسيم أو تشبيه.

هـ ــ ايجابيات التشبيه : وبالرغم من فظاظة التشبيه وجزع النفس منه ، وصدمه للعقل ، واستنكاف الشعور منه إلا أنه يكشف عن عدة حقائق منها :

١ ــ يستحيل التعبير عن عواطف التأليه إلا باللغة الانسانية . ولما كانت اللغة الانسانية بطبيعتها مستقاة من حياة الانسان فاستعمالها يؤدي حتماً إلى التشبيه ، والتعبير عن كل شيء بلغة الانسان . ومن ثم لا يمكن الحديث عن المؤلَّه إلا بالحديث عن الانسان المؤلَّه المدفوع إلى أقصى حد له ، وكأنه لا يمكن الحديث عن الموضوع دون الحديث عن الذات فموضوع التأليه والذات المؤلهة واحد .

٢ ــ لا يمكن التعبير عن المؤلَّه بأسلوب مجرد خالص كما هو الحال في الرياضيات بل بأسلوب التشبيه والاستعارة والكناية أي بلغة الصورة الفنية. وبالرغم من تجاوز التشبيه، خاصة في التجسيم، من اللغة إلى الشيء، إلا أن الصورة هي الأسلوب المعبر عن عواطف التأليه، لا لأن الصورة أقرب إلى العامة وأسهل على فهمها بل لأنها حقيقة تعبر عن وجود حقيقي، فاللغة تحيل إلى الشيء، والتصور إلى الوجود، وهو نوع من الأنطولوجيا الشعبية البدائية قبل الاحكام النظري المتقدم لحضارات الذهن .

٣ ــ ليس التأليه موضوعاً مجرداً خالصاً بل هو شيء يوصف ويُلمس ، شيء موجود بالفعل وليس مجرد موضوع عقلي . لا يوجد في التشبيه مشكلة كيفية الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان كما هو الحال في التنزيه لأن المؤلَّه موجود من قبل في العالم في صورة حسية مرئية. لا يوجد المؤلَّه كلما بعدنا عن العالم بل يوجد كلما قربنا منه. فالمؤلَّه هو العالم الضائع والتعويض عنه بالعالم الممسوك .

و ــ مخاطر التشبيه. ولكن من ناحية أخرى يمثل التشبيه عدة مخاطر أهمها :

١ ــ التشبيه اسقاط من الذات على الموضوع ولكنه اسقاط من أسفل إلى أعلى. يرى الانسان في موضوع التأليه ذاتاً تشبه ذاته، ويرى فيها صورته الخالصة ظاناً أنها صورة موضوعية لوجود موضوعي. يرى فيها مشاكله الخاصة ظاناً أنها

مشاكل موضوعية كمن ينظر إلى السحب فيجد فيها صوراً وأشكالاً لما تعود أن يراه في حياته على ما هو معروف في التجارب النفسية للكشف عن مكونات الشخصية وسماتها. وبالتالي يمكن القول «ان الذات خلق الموضوع على صورته ومثاله». التشبيه إعدام للموضوع وتحويل الذات نفسها وقسمتها إلى ذات وموضوع، وبالتالي خروج الموضوع من الذات.

٢ ــ في التشبيه يتحول الكلام إلى شخص ، وتتحول اللغة من نطاق الفكر إلى نطاق الشخص في حين أن اللغة حامل للفكر، والفكر مستقل عن الأشخاص. التشبيه خطأ في استعمال اللغة وفي معرفة وظيفتها، وخلط بين مستويات اللفظ والمعنى والشيء. وبالرغم من أهمية ظهور المادة في التشبيه إلا أنها تظهر في غير موضعها. فموضع المادة في اللغة وفي الصورة وفي الشخص وفي الشعور وفي الفكر مع أن المادة صورة مصغرة ومحدودة للواقع العريض، مادة من خلال تجربة معاشة تكشف عن العالم وتحيل إليه. التشبيه خطأ في نظرية اللغة وعدم دراية بوظيفتها في التعبير، وخلط بين أنواع الخطاب التقريري منه والانشائي، فأسلوب الوحي لا يهدف إلى اثبات شيء مادي بل يستعمل الصورة الفنية للتأثير النفسي من أجل إعطاء تصورات للعالم وبواعث للسلوك .

٣ ــ يؤدي التشبيه إلى الوقوع في الخرافة بعد زحزحة العقل وفقدان سلطانه، والاعتماد على الخيال، وتحويل الموضوعات من الوضوح والبداهة إلى نطاق السر والمجهول. وأسلوب التشبيه ليس أسلوباً علمياً للتعبير عن مضمون العلم. استعمله القدماء لأنه متفق مع منهج العلم في عصرهم وهو التأمل أو السحر ومع موضوعات العلم حينذاك مثل العالم والكون وغيرها من الموضوعات الكونية العامة. ويمكن وصف أسلوب التشبيه على النحو الآتي :

أ ــ يستبدل التشبيه الشيء بغيره . فبدلاً من الحديث عن الشيء يتحدث عن الصورة ، ويغرق في وصف الصورة ، ويناضل من أجل الصورة . والصورة شيء ، والشيء شيء آخر . التشبيه معركة في الهواء تحدث في الخيال مع طواحين الهواء .

ب ــ التشبيه فكر وصفي خالص، يصف الشيء من الخارج، وليس فكراً تحليلياً أو يقوم على التجريب لكشف جديد. هو أقرب إلى تحصيل الحاصل وتكرار الذات لما تعرف على نحو آخر ، من الاحساس الذاتي إلى الرؤية الموضوعية للذات .

جـ ــ التشبيه يتناول الشيء ككل ، ويعطي أحكاماً كلية عليه ، ولا يقوم بتحليل الأجزاء بغية الدقة والموضوعية من أجل إصدار حكم يقيني يؤدي إلى تقدم العلم . التشبيه هو رؤية الكل مصغراً في جزء وتجسيم الدلالة في شيء .

د ــ أقصى ما يصل إليه التشبيه هي النتائج العامة التقريبية وليست النتائج المحددة التي يصل إليها الباحث عن طريق التعريف الجامع المانع أو القياس الدقيق. يقينه ذاتي يعتمد على دقة الصورة والقياس بين الدلالة والشيء، وهو ما يستحيل عملاً نظراً للفرق بين الدلالة والدال في الرؤية والايحاءات .

هـ ــ يقوم التشبيه على الخيال دون العقل، وهو أقرب إلى أسلوب الفن منه إلى أسلوب العلم. غايته التأثير في النفس كالخطابة وليس إعطاء وصف علمي للواقع بالبرهان. فالتشبيه أقرب إلى تاريخ الفن منه إلى تاريخ العلم، والمشبِّهة فنانون دون أعمال فنية، شعراء دون نظم، ورسامون دون لوحات .

و ــ يعبر التشبيه عن انفعالات نفسية نحو الشيء، ولا يعطي قوانين عقلية لضبط الواقع والتحكم في مساره . يعطي وسيلة لضبط النفس وإعادة تصحيح موقفها ولكن ليس للسيطرة على قوانين الطبيعة. التشبيه ليس فكراً بل مجرد التعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم بصورة فنية. لا يصدر أحكام واقع بل أحكام قيمة تعبر عن مزاج قائلها ودرجة حدة الانفعالات . يمكن ارجاعها إلى أسسها النفسية التي ترجع بدورها إلى الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الموقف كله .

٤ ــ التشبيه ، بالرغم من تميزه عن التجسيم ، إلا أنه عود إلى الوثنية القديمة التي طالما حاربها الوحي، وخلق وثنية جديدة، أخطر وأعظم لأنها وثنية يدعمها الوحي ذاته بالتفسير الحرفي لنصوصه وبالتالي بوجودها الشرعي منه.

التشبيه تجريد للوحي وتفريغ له من مضمونه الاجتماعي ثم تجسيد له وغلقه على ذاته وخلق جسم من داخله ، ونقله من مستوى الفكر والنظام إلى مستوى الشيء والمادة. التشبيه خطأ في اتجاه الوحي ومقصده، تجسيم له من ذاته وتفريغ العالم منه، وقد أدى ذلك إلى السماح بدخول كثير من الأبنية الأسطورية القديمة من البيئات الثقافية المجاورة نظراً لتشابه المواقف النفسية والاجتماعية مما أفقد الفكر الديني أصالته وهويته واستقلاله عن الكفر الديني القديم في الحضارات والبيئات الثقافية المعاصرة له ، وأصبح جزءاً من تاريخ الأديان .

٥ ـــ وللتشبيه كما للتأليه وللتجسيم وللتنزيه استخدام سياسي ، عن طريق تصوير الله الحاضر الذي يرى بالعين ويسمع بالأذن ويتكلم باللسان ويبطش باليد ويحرك بالاصبع ويدوس بالأقدام. يتحول الشخص باعتباره قمة عواطف التأليه المشخصة إلى سلطة مركزية تجمع في يديها كل مظاهر السلطة من قوة وسيطرة، تجب لها الطاعة المطلقة وتستحيل معارضة أوامره، فالتشبيه أساس السلطة، وركيزة التسلط، وقوام القهر والطغيان، تستعمله الدولة لابراز حضورها في كل مكان. لذلك قام التأليه بدور المعارضة السرية النشطة، تأليه الامام الغائب الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، كما قام التجسيم بدور المعارضة السرية الكامنة غير المنظمة في حزب. وكما سيقوم التنزيه بدور المعارضة العلنية من الداخل (المعتزلة) أو من الخارج (الخوارج) باسم المبدأ غير المشخص، وتمثل الذات له، والتوحيد بين المبدأ والذات. فالتأليه والحلول والاتحاد والتجسيم والتشبيه ليست فقط تصورات للألوهية بل هي أنظمة دفاعية للذات عن نفسها اما في موقع السلطة كالتشبيه أو في موقع المعارضة كالتأليه والتجسيم والتنزيه. وإن تصورات الألوهية لتكشف عن أوضاع اجتماعية من خلال ابنية نفسية دون أن تكون وصفاً لأي موضوع إلهي. وهي في واقع الأمر أيديولوجيات سياسية في مجتمعات دينية .

٦ ـــ **التنزيه** : لم يبق إذن بعد تأليه الأئمة وحلول الصوفية واتحاد النصارى وتجسيم الكرامية وتشبيه أهل السنّة إلا التنزيه عند المعتزلة أي محاولة الحديث عن الذات بأقصى درجة ممكنة من التجريد دون الوقوع في التجسيم أو في التشبيه .

أ ــ أدلة التنزيه: ولما كان التشبيه في حقيقة الأمر بناء على نفي الكيفية هو أحد درجات التنزيه فقد حاول الأشعري صياغة أدلة عقلية لنفي التشبيه وفي مقدمتها دليل نفي الشبه. وهو دليل يلحق بدليل الحدوث مهمته نفي الشبه بين الحادث والقديم أي أنه دليل على التنزيه أكثر منه دليلاً على وجود المؤلّه. ويقوم دليل نفي الشبه على قسمة بديهية، قسمة الأشياء إلى كل وجزء واستحالة التشابه بينهما. وهي في واقع الأمر قسمة لا تثبت شيئاً ولا تزيد عن كونها عملاً عقلياً زائداً يقوم العقل به للتنفيس عن عواطف التأليه والتقليل من حدتها. ويقوم الدليل أيضاً على رفض أي تشابه بين هذا العالم وبين الذات المشخصة من عواطف التأليه لا كلا ولا جزءاً حتى ولو كان التشابه جزئياً. يظل جزء آخر لا تشابه فيه ابقاء على بعض عواطف التأليه خالصة من كل شائبة من هذا العالم. وهو موقف تطهري خالص يقوم على البحث عن الخالص واعتبار المادي الحسي المرئي الملموس عيباً ونقصاً ورذيلة. كما أنه لا يقضي على كل أنواع التشابه بين العالم والذات، يكفي نسبتهما واضافتهما وادراكهما المزدوج بالهوية أو بالاختلاف أو الحديث عنهما[٥٧١]. ويقوم دليل الشبه على القياس المعكوس أي على نفي القياس كتشابه بين شيئين. والقياس يكمن في الطبيعة نظراً للاضطراد. وبما أن الاشياء توجد على نفس المستوى الطبيعي فإذا تغير المستوى بطل القياس. ولا يوجد قياس بين الأقل شرفاً والأعظم شرفاً بل القياس هنا من أجل ابطال القياس أي أنه يُستعمل ضد استعماله[٥٧٢]. هذا بالاضافة إلى أن قياس الشبه أضعف أنواع القياس عند الأصوليين. ويأتي في ثالث مرتبة بعد قياس العلة وقياس الدلالة. كما أن التمثيل في المنطق الصوري أضعف من الاستنباط والاستقراء، وعلى التمثيل يقوم دليل الشبه. وفي نهاية الأمر يتغلب قياس الغائب على الشاهد، وهو أساس الفكر الديني كله على دليل نفي الشبه، ويثبت الشبه بالرغم من دليل نفيه. وإن كل ما قيل عن التأليه هو في

---

(٥٧١) اللمع ص ١٩ ــ ٢٠؛ أصول الدين ص ٧٨؛ بحر الكلام ص ٢ ــ ٣؛ المسائل ص ٣٣٠؛ غاية المرام ص ١٧٩؛ النسفية ص ٦٣؛ التفتازاني ص ٦٣؛ الملل جـ ١، ص ٦٦.

(٥٧٢) الانصاف ص ٢٩ ــ ٣٣، ص ٤٢؛ العضدية جـ ٢، ص ١١٨؛ الدواني جـ ٢، ص ١١٨؛ الكفاية ص ٣٦ ــ ٣٧؛ الباجوري ص ٣ ــ ٤.

الحقيقة عمليات شعورية قائمة على موقف الشعور في العالم، يستعمله التشبيه لرفض التجسيم ويستعمله التنزيه لرفض التشبيه[٥٧٣].

ويؤدي دليل نفي التشابه إلى دليل الكمال وهو أيضاً أحد نتائج دليل الحدوث . ويقوم نفي التشابه عن العالم والمؤلَّه أيضاً على أساس من عواطف التأليه التي تتحول باطنياً ثم ذهنياً إلى حكم قيمة وشرف. فالعالم أقل شرفاً وكما لا من المؤلَّه ، والمؤلَّه أعظم شرفاً وكمالاً من العالم. ليس العالم فاعلاً لنفسه لأن الفاعل لا بد وأن يكون حياً قادراً غير مشابه[٥٧٤]. وقد حاول متأخرو الأشاعرة صياغة أدلة أخرى لا تخرج عن هذين الدليلين المستقين من دليل الحدوث والمعبرين عن عواطف التأليه على درجات متفاوتة من التعقيل[٥٧٥]. كما حاول المعتزلة صياغة أدلة لنفي الشبه واثبات المخالفة للحوادث ولكنها مثل أدلة الأشاعـرة وأضعف بكثير من طريق النفي والسلب، ويمكن الرد عليها وتجريحها[٥٧٦].

وقد لجأ أهل السنة إلى طريق التنزيه عن طريق النفي والسلب. فهو ليس كالخلق، ولا يشابهه أحد من مخلوقاته، وهي الثنائية الفلسفية المشهورة بين عالمين ، الأول الثابت الأزلي الكامل المطلق، والثاني المتحرك الفاني الناقص النسبي، هذه الثنائية التي تقوم على استقلال الأول وتبعية الثاني، وتجعل علاقة الطرفين علاقة الشارط بالمشروط[٥٧٧]. واستمر طريق النفي حتى في كتب العقائد المتأخرة[٥٧٨].

---

(٥٧٣) التمهيد ص ٧٩ ، ص ١٥٢ - ١٥٦؛ التحقيق التام ص ٨٢ - ٨٤.

(٥٧٤) التمهيد ص ٤٤ - ٤٦؛ طوالع الأنوار ص ١٥٦؛ السنوسية ص ٢ - ٤ .

(٥٧٥) أنظر أدلة الرازي، معالم ص ٣٨.

(٥٧٦) أنظر محاولات الجبائي ومتأخري المعتزلة، الارشاد ص ٣٤ - ٣٧.

(٥٧٧) « لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦؛ « لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولايشبهه شيء من خلقه» الفقه ص ١٨٤؛ «لا شبيه له ولا نظير ولا ند ولا بديل»، التنبيه ص ٣٦؛ «لا تبلغه صفات العبيد. . جل عن اتخاذ الصواحب والأولاد، وتقدس عن ملابسة الأجناس والأرجاس. ليست له صورة تقال ولا حد يضرب له المثال» الابانة ص ٤؛ «ليس جسماً وليس عرضاً» الفصل جـ ٢ ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥٧٨) « يستحيل عليه أن يماثل الحوادث في شيء مما اتصفوا به فلا يمر عليه زمان ، وليس له مكان ، =

وقد عُرف المعتزلة بهذه الطريقة وأصبح نفي الجسمية عن التوحيد هو أكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه ابقاء على التنزيه المطلق(٥٧٩). وهي أيضاً طريقة الباطنية في إحدى لحظاتها الفكرية وتجاربها النفسية بحثاً عن الحد الأقصى في التصور والأبعد في القصد والغاية(٥٨٠). والحقيقة أن الطريقة المثلى لاثبات التنزيه هي طريقة النفي، نفي كل الصفات تحاشياً للتشبيه، وهي طريقة المعتزلة وقد أثبتها أيضاً أهل السنة. ويأتي النفي بلا أو بليس تحاشياً لمشاكل اللغة والتشابه في الألفاظ(٥٨١). وقد تأتي أوصاف الذات كلها كنفي لنقص واثبات لكمال(٥٨٢).

= وليس له حركة ولا سكون، ولا يتصف بألوان ولا بجهة. فلا يقال فوق الجرم ولا عن يمين الجرم. وليس له جهة فلا يقال إذن تحت الله». الكفاية ص ٥٩ - ٦٠.

(٥٧٩) «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسه، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك. ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت. ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الاقدار، ولا تحجبه الاستار، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات... لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع... لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار. ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»، مقالات جـ ١، ص ٢١٦ - ٢١٧؛ «ان الباري ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية»، مقالات جـ٢، ص ٢٥٧.

(٥٨٠) قالت الباطنية لا يثبت للباري صفة من صفات الاثبات، وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجوداً ذاتاً لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث إذ هي ذوات موجودات وسلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الاثبات فإذا قيل لهم الصانع موجود أبوا ذلك وقالوا انه ليس بمعدوم، الارشاد ص ٣٧ - ٣٩.

(٥٨١) «لا مثيل له ولا شبيه له ولا شكل له» بحر الكلام ص ٢ - ٣؛ «لا يشبه شيئاً من الحادثات ولا يماثل شيئاً من الكائنات، ليس كمثله شيء» غاية المرام ص ١٧٩؛ «لا يتصور»؛ النسفية ص ٦٣؛ التفتازاني ص ٦٦ - ٦٨؛ الحصون ص ١٣ - ٢٤؛ «لا يشبهه شيء»، النسفية ص ٩٧.

(٥٨٢) التحقيق التام ص ٨١ - ٨٢؛ «نفي التشبيه عنه من كل وجه ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً =

كان التنزيه أكبر رد فعل على التجسيم. واستطاع أن يقضي على التشخص والتعين والتحدد وأن يتخلى عن الجسمية والشيئية والمادية والحسية في عملية التأليه. وأطلق ذلك كله، وجعل عملية التأليه عملية شعورية خالصة يتجه فيها الشعور نحو المطلق بلا تعين أو تحدد أو تشيؤ. ثم واجه الشعور شيء آخر: هل التنزيه المطلق مجرد عملية شعورية خالصة يحدد فيها الشعور اتجاهه في العالم أمام لا شيء أم أنه اتجاه نحو شيء وإن كان منزهاً؟ ما هو الموضوع الذي يتجه الشعور نحوه في حالة التنزيه؟ هل التنزيه وصف لحالة شعورية خالصة أم أنه أيضاً وصف لموضوع يتجه الشعور نحوه؟ هنا يظهر فرضان: الأول ضرورة اثبات موضوع يتجه الشعور نحوه ويكون مطلبه في التأليه بعد أن تم القضاء على الشخص الذي بدأ منه التأليه وعلى البدن والجسم والشيء في التجسيم. فالشعور لا يكون إلا شعوراً بشيء، والتنزيه كعملية شعورية لا بد وأن يكون لها موضوع، هو الموضوع المنزه(٥٨٣). والثاني أن الشعور ليس بحاجة إلى مشجب لتعليق الصفات عليه، ولا يستطيع أن يتجوهر في موضوع ويثبت حياته في نقطة ارتكاز، ويظل في حركة وحياة دائمتين، ويكون مجموعة من الصفات بلا موصوف،ويكون موضوع التنزيه مجرد صفة. ولا يحتاج الشعور هنا إلى ذات تتعلق حولها الصفات بل توجد الصفات بلا ذات، وتكون مجموعة من الأقوال تختلف درجاتها في التشخيص. تكون الذات في هذه الحالة . افتراضاً وهمياً خالصاً ينشأ بفعل عاطفة التنزيه كما هو الحال عند الصوفية عندما يخلق تركيز القلب موضوعه أو عند الحكماء عندما يخلق التأمل موضوعه. وبالتالي تكون العالم أو الذات تعبيراً عن إيمان ديني بالصفة التي تعبر بدورها عن أماني الانسان، هذا الايمان الذي يخلق موضوعه كما هو الحال في الدليل الأنطولوجي الذي يخلق فيه الفكر موضوعه والكمال وجوده. ولكنه هذه المرة ليس دليلاً عقلياً أو بداهة بل تجربة شعورية وموقف إنساني . ولما كانت الماهية لا وجود

= وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا الخط توحيداً» الملل جـ ١، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٥٨٣) لذلك يرفض الجبائي أن يقول إن الباري معنى لأن المعنى هو معنى الكلام، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٨.

لها فهي ليست موضوعاً للإدراك بحاسة من الحواس الخمس أو بحاسة سادسة في هذا العالم أو في عالم آخر. وافتراض ماهية معلومة قول بلا برهان واثبات وجود بلا معرفة كما يثبت الموقف الانساني معرفة بلا وجود. إنما إثبات الماهية هو تشخيص لعملية شعورية وخلق لموضوع ذاتي خالص وتوهم له في الخارج ثم وضع ذلك على حساب الإدراك حين يستمر التشخيص فتتحول الآخرة إلى مكان ويتم افتراض حاسة سادسة تدرك بها الماهية المتوهمة. هنا يتوقف العقل، وينتهي الواقع، ويبدأ الخيال وتدخل الأسطورة. أما افتراض ماهية لا يعلمها الناس فهو تحصيل حاصل لأنه اثبات وجود بلا معرفة أو اثبات علم وجهل في آن واحد، والحقيقة أنه من صنع الوهم(٥٨٤). ومع ذلك يبقى علم الصفات، كعلم للمبادىء والأفكار أو النظريات وهو ما يسمى في لغة العصر بالأيديولوجية. ومن ثم يكون علم التوحيد والصفات هو عملية صياغة الايديولوجية ثم تحقيقها.

التنزيه هو أكبر رد فعل على التأليه في كل درجاته وعلى التجسيم بكل صوره. وهو رد فعل تاريخي وشعوري معاً؛ تاريخي لأن التنزيه الذي ساد القرن الثاني عند المعتزلة الأوائل (٥٨٥) تلا التأليه والتجسيم اللذين سادا القرن الأول عند الشيعة الأوائل؛ وشعوري لأنه تحول للشعور من الحس إلى العقل، ومن المادة إلى الصورة، ومن المتعين للامتعين، ومن المتناهي إلى اللامتناهي. وقد ظهر هذا القلب الشعوري في صياغة العبارات نفسها. فبدلاً من العبارات التقريرية المثبتة التي تعزو للمعبود صوراً وأشكالاً ظهرت العبارات التقريرية النافية التي تنفي عن الله كل الصور والأشكال حتى أصبح التنزيه مرادفاً لنفي الصفات بوجه خاص وللسلب بوجه عام.

ويكشف تاريخ الفرق تطور الوعي الخالص أو الذات كما يكشف عن بنيته.

---

(٥٨٤) أنظر هذا الفصل أولاً: البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات)؛ وأيضاً سابعاً: القيام بالنفس، ٣ ـ الرؤية.

(٥٨٥) مثل جهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ، عمرو بن عبيد ت ١٤٤هـ؛ واصل بن عطاء ت ١٨١ هـ؛ أبو الهذيل العلاف ت ٢٢٦ هـ؛ معمر بن عباد ت ٢٢٠ هـ.

فإن وصف التطور التاريخي لها مطابق لبنيته. والمعروف أن مادة علم أصول الدين في جميع موضوعاته بلا استثناء قد تطورت تطوراً جدلياً من الموضوع إلى نقيضه ثم إلى مركب الموضوع ونقيضه. فقد بدأ التوحيد بالتجسيم على اختلاف درجاته من تأليه وتجسيم وتشبيه وتشيؤ ثم ثنَّى بالتنزيه ونفي الصفات كنقيض للتجسيم ثم ثلّث باثبات الصفات الذي يجمع بين التشبيه والتنزيه في آن واحد. وكأن الوعي الخالص باعتباره وعياً تاريخياً قد بدأ بالحس ثم ثنَّى بالعقل ثم ثلَّث بالجمع بين الحس والعقل[٥٨٦]. كما تعطي بنية المادة ذاتها بصرف النظر عن تطورها التاريخي وصفاً لبناء الوعي الخالص ودرجات أبعاده بين الحس والعقل ابتداء من المتعين، هذا الوعي بالذات، إلى اللامتعين، الوعي الخالص. وفي هذه الحالة يكون التشبيه بعد التجسيم لأنه قريب من الحس وإن لم يكن حساً متعيناً. ثم يأتي التنزيه في النهاية يمثل قطب الشعور الثاني وهو العقل. وإذا أردنا القسمة فإنه يمكن وضع التأليه والتجسيم والتشبيه معاً في طرف الحس، ووضع التنزيه في طرف العقل إذ أن التأليه والتجسيم تشبيه الذات، والتشبيه تجسيم للصفات[٥٨٧]. ولما كان الحس والعقل معاً قطبين للشعور فإن مادتي علم أصول الدين الحسية والعقلية يمكن اعادة عرضهما على أنهما مادتان شعوريتان وتكملتهما معاً بمادة أصولية شعورية أخرى حتى يكتمل الموضوع في الشعور. وفي كلتا الحالتين تكون مادة القدماء وصفاً للشعور، لأنها مادة للشعور. ولما كان الشعور يجمع بين الحس والعقل أو إن شئنا بين المادة والصورة فيما يُسمى بين التشبيه والتنزيه. فالتشبيه مادة للتوحيد أتت من الحس والتنزيه مادة أخرى أتت من العقل.

ب ــ ايجابيات التنزيه : والتنزيه بالرغم من كل ما يُقال عليه من خصومه أقرب إلى روح الوحي وروح العلم على حد سواء من التجسيم والتشبيه للآتي :

---

(٥٨٦) بوجه عام ودون الدخول في تفاصيل الفرق يمكن أن يقال إن المرحلة الأولى عند الشيعة، والثانية عند المعتزلة، والثالثة عند الأشاعرة، وهو ما أصبح معروفاً جيداً في دراسات المعاصرين.

(٥٨٧) الفرق ص ٢٢٥؛ وهما التياران المعروفان في الشعور الأوروبي ورغبة في البحث أخيراً عن طريق ثالث هو طريق الشعور الذي يجمع بين الحس والعقل. أنظر رسالتنا:

L'Exégèse de la Phénoménologie, Paris, 1966, Le Caire 1980

١ ــ التنزيه أكبر معبر عن التوحيد لأنه ينفي أي تشابه بين الله والانسان. فالله في التنزيه يند عن كل تصور أو تصوير إنساني. وهو بهذا يتفق مع المعنى التقليدي للتوحيد. وبهذا يمتاز التنزيه على التشبيه الذي يقترب من الوثنية الحسية المباشرة(٥٨٨). كما أنه يحمي من الوقوع في التشخيص، والحديث عن المؤله كمشجب تعلق عليه الصفات كما حدث بعد ذلك في التشبيه. فالمؤلَّه حالة شعورية خالصة يعبر عنها العقل بأكثر الوسائل امعاناً في التجريد.

٢ ــ لما كان التنزيه مجرد حالة شعورية فإنه يعني التعالي المستمر ورفض التشبيه والمماثلة ويعني التعالي امكانية التقدم المستمر ورفض أي تحول للذات إلى موضوع، والاستبعاد المستمر للصيغ الجاهزة التي تريد ايقاف العلم إلى الأبد في صيغ ثابتة دون البحث عن صيغ أخرى. التعالي صورة للتقدم البشري، وهو بناء نفسي وحركة شعورية اكثر منه عقيدة(٥٨٩). والعجب أن أحداً من القدماء لم يذكر صفة «التعالي» في حين أنها مذكورة كمديح وثناء. ففي كل مرة يذكر فيها اسم الله يُردف بعبارة «سبحانه وتعالى» أو «تعالى الله عما يصفون» أو «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»(٥٩٠). فالتسبيح علاقة الانسان به، وهو موقف ذاتي تعبيري.

---

(٥٨٨) لا يخص التنزيه فرقة دون فرقة ولكنه أساساً إتجاه المعتزلة ويشاركهم فيه الخوارج وطوائف المرجئة وطوائف من الشيعة. مقالات جـ ١، ص ٢١٧.

(٥٨٩) هذا هو معنى القول المأثور «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك»، الكفاية ص ٣٦ ـ ٣٧؛ أو «كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له»، مقالات جـ ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ واختلف الناس في العامة والنساء على جملة الدين إذا خطر ببالهم خاطر التشبيه بين قولين: أ ـ أن يتفكروا في ذلك ويتبعوا في ذلك الحجة. ب ـ ليس ذلك بواجب عليهم وقد يجوز أن يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئاً ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضاً للجملة التي هم عليها فهو باطل، مقالات جـ ١، ص ٢١٣.

(٥٩٠) ذكر وصف التعالي في القرآن ١٤ مرة فوصف الله بأي شيء هو شرك (٩ مرات) ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (١٠:١٨)، (١٦:١)؛ (٣٩:٦٧)؛ ﴿فتعالى الله عما يشركون﴾ (٧:١٩٠)، ﴿تعالى عما يشركون﴾ (١٦:٣)، ﴿فتعالى عما يشركون﴾ (٢٣:٩٢)، ﴿وتعالى عما يشركون﴾ (٣٠:٤٠)، (٢٨:٦٨)؛ ﴿تعالى الله عما يشركون﴾ (٢٧:٦٣)؛ ومرة واحدة يتعالى عن الوصف ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ (٦:١٠٠)، ومرة واحدة عن القول ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾ (١٧:٤٣)؛ وثلاث مرات يتعالى بذاته ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾ =

التعالي وصف من أوصاف الذات أو وظيفة الذات في الشعور بها يتم نقد الصياغات القائمة لبيان المسافة بينها وبين الماهية، ورفض القطعية والمذهبية والتوقف والخلط بين الصياغة والموضوع. وبها يتجه الشعور باستمرار نحو المجرد والصوري والخالص حفاظاً على الشعور من المادية والشيئية وحفظاً له من الوقوع في الثقل الطبيعي للبدن. يعني التعالي كسر نطاق الوضعية والثقة بمنطقية الانسان وروح النقد لما هو موجود والتقدم المستمر، وهو روح العلم.

٣ ــ يعني التنزيه أيضاً الرغبة في الحصول على الخالص Le Pure دون الوقوع في التطهر أي الخالص المنفصل عن المادي المعارض له كما هو الحال في كل العقائد الثنوية. الحقيقة في التنزيه من جانب الصورة التي يقوم التنظير بالبحث عنها. التنزيه هو عالم الصورة الخالصة أو الانطولوجيا العامة أو الرياضيات الشاملة(٥٩١). هو اتجاه نحو الصوري الخالص، وتأسيس للعلم تأسيساً صورياً خالصاً. والصورية مقياس لتقدم العلم، ومصير كل فكر ينمو باطراد. لذلك اقترب تشبيه كثير من المتأخرين من التنزيه بعد أن اختفت الظروف النفسية والاجتماعية التي أدت إليه. بل لقد استعمل المشبهة نفس الخطاب الذي يستعمله المنزهة والفلاسفة في نفي الصفات الحسية بحرف النفي لا(٥٩٢). ثم عاد التشبيه في عصرنا الحالي لعودة نفس الظروف النفسية والاجتماعية القديمة كالاضطهاد، والهزيمة، والضعف، والتعويض.. الخ. التنزيه كعملية شعورية مهمتها البحث المستمر في الحقيقة، وتقدم العلم. ومع ذلك «الله» كفكرة محدَّدة مهمتها المحافظة

= (٢٠: ١١٤)، (٢٣: ١١٦)، ﴿وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا﴾ (٧٢: ٣).

(٥٩١) في الحضارة الأوروبية الحديثة أعطت المونادولوجيا صورة صادقة للتنزيه في حين اكتفت « الثيوديسيا » ، نظرية العدل الإلّهي بتبرير وجود إله مشخص وتنزيهه عن الشر كما هو الحال في اللاهوت التقليدي.

(٥٩٢) عند المشبهة المتأخرين المعبود ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس كما تقول المعتزلة والخوارج ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٥ . ما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٨ .

على المستويات وعدم الخلط بين الصوري والمادي، بين الدلالة والدال، بين المعنى والشيء لأنه يجعل الشعور توتراً بين قطبي الحس والعقل.

٤ ـ استطاع التنزيه التعبير عن العواطف البشرية وعلى رأسها التأليه في صورة عقلية خالصة، وبالتالي أمكن اخضاع التجارب الشعورية إلى التحليل العقلي الخالص، وهو ما لم يحدث في التأليه والتجسيم والتشبيه. فالتنزيه يعبر عن سلطة العقل المطلقة على الانفعالات والأهواء بينما يعبر التشبيه عن الادراك الحسي، وكما يعبر التجسيم عن الرؤية الموضوعية. هذا التنزيه العقلي الخالص هو السبب في تحريم التصوير في الشرع من أجل ابعاد أي احتمال للوقوع في التشبيه أو التجسيم. ولذلك خرج الفن صورياً خالصاً يقوم على الاشكال الهندسية وتكرارها في كل الاتجاهات المتقابلة والمتماثلة من أجل خلق الجمال الصوري الخالص.

٥ ـ يؤدي التنزيه إلى القضاء على أية فاعلية متوهمة للمؤله المشخص ويعطي الاستقلال التام للعالم. فشبهة التعطيل إذن لا تمثل نقداً للفكر بل هي ضرورة تمليها الروح العلمية واستقلال ظواهر الطبيعة. يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الإله المشبه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكنُّ الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط، فعين الله الساهرة هي عين المباحث الساهرة(٥٩٣). بل يجعل التنزيه العقل قادراً على تمثل الصفات كمباديء عامة مطلقة وشاملة غير مشخصة في إرادة والجميع قادر على ادراكها وتمثلها، وهي المباديء الانسانية العامة التي طالما ضحى الأفراد والشعوب في سبيلها.

جـ ـ سلبيات التنزيه: ولكن من ناحية أخرى، وبالرغم من كل هذه المزايا

(٥٩٣) على مدخل مبنى إدارة المباحث العامة بالقاهرة هناك لوحة فنية على باب السلم قبل الصعود وأمام مقاعد المنتظرين تمثل عيناً فرعونية كبيرة يصدر منها أشعة ضوء وتحتها مكتوب «عين الله الساهرة» مما يصيب القاعدين بالارتعاش!

في التنزيه كتعبير صادق عن الوعي الخالص أو الذات ، وبالرغم عن كونه رد فعل تاريخي مشروع على التأليه والتجسيم والتشبيه أدى دوره في المحافظة على التوحيد الخالص وفي إعلان سلطان العقل على الانفعال واستقلال قوانين الطبيعة وحرية الانسان والمجتمع - بالرغم من هذا كله فقد يثير التنزيه عدة تساؤلات تدفع المتكلم الأصولي الجديد إلى مزيد من التأمل والبحث عن كيفية الحرص على الوعي الخالص دون أن يرتد إلى بعض عناصر التشبيه ومنها :

١ ـ بالرغم من كل ما حاوله التنزيه من بُعد عن التشبيه وتخليص المؤلّه من كل شبهة إنسانية إلا أنه ما زال أيضاً مشاباً بالتماثل من مجرد استعمال اللغة بألفاظها وتصوراتها. وبالرغم من استعمال أسلوب النفي وهو أسلوب التطهير إلا أنه يستعمل أيضاً اللغة حتى ولو كانت تنفي ألفاظها وتصوراتها. فما دامت عواطف التنزيه قد تمت صياغتها في لغة فإنها لم تعد تنزيهاً. لذلك فضل الصوفية الصمت أو على أكثر تقدير استعمال الرمز الذي يتجاوز حدود اللغة الانسانية. فالتنزيه مهما بلغت درجة صوريته وتجريده مرتبط باللغة والتصورات الانسانية لأنه يستحيل تجريد الانسان من مواقفه الحياتية وتجاربه الاجتماعية، وضعاً وهدفاً. ولما كانت الناس مختلفة فيما بينها في المجتمعات والعصور والبيئات الثقافية واللغات فقد اختلفت فيما بينها في درجات التنزيه، وزيادة في التنزيه يمكن أن يقال إنه لا يمكن التعبير عنه على الاطلاق بالمقولات الانسانية حتى تلك التي تقوم على أقصى درجة في التجريد مثل الجوهر والعرض أو الممكن والواجب لأن هذه التصورات الثقافية لا تتعدى كونها في الحقيقة تعبيراً عن عواطف التأليه التي هي أيضاً تعبير عن عواطف التطهر والتقوى والترفع والعلو. ويكون الخطاب حينئذ نوعاً من التمرينات الذهنية التي تعبر عن مضمون الشعور وتحليل العقل لها. فإذا كان في التجسيم قد أضيف المكان كبعد للتأليه يتحدد فيه المؤلّه ففي التنزيه يضاف الزمان ويُطلق. وإذا كان التجسيم تصوراً للتأليه في المكان فإن التنزيه تصور للتأليه في الزمان في مقولتين إنسانيتين هما القدم والحدوث. وهي قسمة يقوم بها الذهن البشري للتعبير بها عن عاطفة الطهارة التي هي أساس التأليه مثل باقي القسمات كالجوهر

والعرض، والواحد والكثير، والنفس والبدن، وهي القسمة التي فضلها الحكماء فيما بعد للتعبير بها عن التأليه في الوجود. فكما أن الجوهر أشرف من العرض، والكيف أشرف من الكم، والصورة أشرف من المادة، والنفس أشرف من البدن فإن القديم أشرف من الحادث. وباضافة التشخيص للتأليه يكون الله هو القديم وما سواه هو الحادث. إن كل صور التوحيد القديمة ظواهر إنسانية خالصة نجد نظائرها في العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. فقد ظهر التأليه على أنه تعويض مطلق عن العجز والضياع والهزيمة، ونتيجة للرغبة في الحصول على انتصار كامل ودائم تعويضاً عن الهزيمة الشاملة. ونشأ التجسيم أيضاً لنفس السبب، وهي الرغبة في الحصول على انتصار واسترداد للحق الضائع. فبدل رفع المظلوم إلى العدل المطلق كما هو الحال في التأليه يأتي العدل المطلق في الظلم ويتجسم الحق ويصبح البعيد قريب المنال.

٢ ــ بالرغم من استطاعة التنزيه القضاء على كل وثنية حسية إلا أنه انتهى إلى نوع من وثنية مضادة هي الوثنية العقلية. فتحول التأليه إلى موضوع عقلي خالص، وتتوقف حركة الشعور لديه، ويصبح مشجباً سهلاً تعلق عليه الأماني الانسانية مدفوعة إلى حد الاطلاق، ومن هذه الناحية قد لا يكون هناك فرق بين التنزيه والتشبيه وأن الفرق هو في الدرجة لا في النوع. كلاهما اثبات لمؤلّه مشخص ولكن التشخيص في التنزيه عقلي خالص، مجرد صوري، وفي التشبيه حسي مادي، عياني شيئي. كلاهما وثنية. الأول عقلي غير مرئي والثاني حسي مرئي. كلاهما تجسيم، الأول تجسيم ناعم مرهف، والثاني تجسيم فظ غليظ. فاتهام أهل السنّة المعتزلة بأنهم مشبهة الصفات عندما جعلوها حادثة لا يدل على التشبيه لأن اثبات حدوث الصفات تنزيه للذات عن كل تشبيه. وقد يكون الاتهام موجهاً لأهل السنّة أصدق لرفضهم التأويل والمجاز. ومع ذلك فقد وقع كلا الفريقين في التشبيه اما الحسي أو المعنوي والخلاف بينهما فقط في درجة التجريد. التنزيه والتشبيه كلاهما من خلق الذات، واسقاط من الشعور إلى أعلى، وتأليه صور إنسانية خالصة مهما تفاوتت مستويات التجريد. وفي كلتا الحالتين يؤله الانسان

ذاته دون أن يدري، يؤله الأنا ثم يعزو إليها الآخرية كما حدث من قبل في التأليه والتجسيم عندما أُلّه الآخر ثم نُسبت إليه الآنّية.

٣ ــ يوحي التنزيه بالخارجية وبأن قمة عواطف التأليه خارج العالم وليست بداخله، وأنه كلما بعدنا عن العالم وصلنا إلى تنزيه أعظم، وكلما أغرقنا في الصورية والنظر استتل منا الواقع والعمل. ومن ثم يوحي التنزيه بأن المؤلّه المنزه في جانب وأن العالم الانساني في جانب آخر، وبأنه لا صلة له بهذا العالم على الاطلاق، وهو ما ظهر فيما بعد في اعلان الحرية الانسانية والارادة الانسانية المستقلة وفي حتمية قوانين الطبيعة واطرادها. وكلما تم الايغال في الصورية ظهر العالم بعيداً عن الذات، مادياً طبيعياً لا تشخيص فيه ولا ألوهية ونشأ العلم العقلي التحليلي الطبيعي الصرف. وكأن التنزيه قد دعا إلى حركتين متناقضتين، أقصى درجة في التعالي بالنسبة للذات وأقصى درجة في المادية بالنسبة للعالم. فإذا كان التنزيه قد استطاع إلى حد كبير انقاذ عواطف التأليه من كل أثر للتشبيه فإنه ترك العالم المادي ذاته دون أي أساس صوري أو تبرير انطولوجي ولم يبق إلا تحليل العقل للطبيعة، وبالتالي نشأ العلم.

٤ ــ يؤدي التنزيه بالرغم من كل محاولاته من أجل الحصول على الوحدة إلى التصور الثنائي للعالم. فهناك عالمان. عالم الصورة الخالصة الذي يعبر بصدق عن عواطف التأليه، وعالم مادي يمثل خطورة التشبيه والتجسيم. فالتنزيه تبرير انطولوجي لوجود الصورة على حساب المادة. وتكون علاقة العالمين، عالم الصورة وعالم المادة علاقة تعارض مستمر. كلما أعطينا الأول شيئاً سلبناه عن الثاني. وهو ما ظهر بوضوح أكثر عند الحكماء عندما تحول التنزيه لديهم إلى تصور عام للوجود وقسمته إلى وجودين، الوجود الصوري والوجود المادي. وقد تتعدد هذه القسمة وتتداخل وبالتالي تتحول إلى طبقات متعددة وإلى مستويات عديدة متداخلة. عندئذ يوحي التنزيه بأن الكمال في البعد الرأسي وليس في البعد الأفقي، وبأن السماء أشرف من الأرض، مما قد يؤدي إلى نوع من الرضا الذاتي عن النفس ما دام الشعور قد وصل إلى قبة السماء «فكان قاب قوسين أو أدنى» في عملية التنزيه. ثم

يؤدي الرضا إلى الاكتفاء الذاتي بالتنزيه ورغبة في التأمل مما يؤدي بدوره إلى ضمور في الفعل وقصور في التوجه نحو العالم.

٥ ـ وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية في التنزيه وهو كيف يتم الخروج من هذا التصور العقلي الخالص إلى الواقع؟ كيف يتم الانتقال من الفكر إلى الوجود؟ ومن ثم يحتاج التنزيه إلى دليل انطولوجي يجعل المؤلّه هو الوحيد الذي يجمع بين الفكر والوجود، يحتوي تصوره على وجوده، ولكن حتى هذا الدليل الانطولوجي افتراض عقلي خالص يعبر عن اماني الذات في الحصول على الوجود من مجرد الحصول على فكرته بلا حركة أو جهد أو مقاومة. ولما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطة أن تكون مضموناً له وبالتالي لعبت دوره، ومارست وظائفه في العالم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع) وأصبح التعالي رمزاً للجبروت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه . ولكنه في نفس الوقت قد يتحول في وعي المعارضة إلى أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في صيغة «الله أكبر» ضد الحاكم المتعالي راداً له إلى وضعه الانساني حتى يظل الوعي الخالص متفرداً بصفاته المجردة .

كان التنزيه هو اختيار القدماء ضد مخاطر التأليه والاتحاد والحلول والتجسيم والتشبيه. وهي العقائد السائدة في الديانات القديمة. وقد تغيرت الظروف الآن . ولم تعد المخاطر آتية من العقائد بل محيطة بالأرض والثروات واستقلال الشعوب. فأي التصورات للذات الخالص أقدر على الدفاع عن مصالح الأمة؟ تأليه الأرض؟ تجسيم الشعب؟ تنزيه الحكام عن الأغراض والأهواء وكراسي الحكم؟ تمثل المبدأ والتمسك به لدرجة التضحية والشهادة حتى ولو ظهر ذلك بلغة الاتحاد والحلول وأن يقول المواطن أنا الحرية والاستقلال؟ . إن البدائل القديمة كلها على مستوى واحد من القيمة، والاختيار بينها حر دون تكفير أحد منها . ولجيلنا أن يقول هل هو راغب في اختيار تصورات جماعات الاضطهاد أم تصورات جماعات السلطة[٥٩٤].

---

(٥٩٤) هذه التصورات في غالبيتها كالفاظ ليست في أصل الوحي. هناك لفظ إله ومشتقاته وقد ذكر =

سابعاً : القيام بالنفس :

١ ـ خامس وصف للذات : وهو موجه ضد بقايا التجسيم والوجود في المكان وضد

= ١١٣٢ مرة، إله (٨٠)، إلهاً (١٦)، إلهك (٢)، إلهكم (١٠)، إلهنا، اله (٢)، الهين (٢)، آلهة (١٨)، آلهتك، آلهتكم (٤)، آلهتنا (٨)، آلهتهم (٢)، آلهتي، ثم الله (٩٨٠) وهو اللفظ الغالب، اللهم (٥) وليس منها اسم فعل تأليه مثل توحيد، وكلاهما يشير إلى عملية التأليه أو التوحيد وليس إلى جوهر ثابت (أنظر الفصل السادس، الوعي المتعين ـ الأسماء)، أما لفظ «الاتحاد» فغير موجود في أصل الشرع. لا يوجد إلا «وحده» (٦ مرات) واحد (٢٥)، واحداً (٥)، واحدة (٣١)، وحيداً (١) وكلها صفات وليس فيها أفعال. أما لفظ حل سواء بكسر الحاء أو بضمها فقد ورد ٥١ مرة منها ٣٨ بمعنى الحلال في مقابل الحرام، ومرة واحدة بمعنى يحل في مقابل يربط ﴿ **واحلل عقدة من لساني** ﴾ (٢٠ : ٢٧)؛ والباقي (١٢ مرة) بمعنى يحل في الدار مجازاً ﴿ **الذي أحلنا دار المقامة من فضله** ﴾ (٣٥ : ٣٥)؛ ﴿ **وأحلوا قومهم دار البوار** ﴾ (١٤ : ٢٨)، أو يحـل في البلد ﴿**لا أقسم بهذا البلد وأنت حـل بهذا البلد**﴾، (٩٠ : ١) أو البيت العتيق، ﴿**لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق** ﴾ (٢٢ : ٣٣)؛ أو يحل العذاب أو الغضب أو الهدى بمعنى يقع أو القارعة مثل ﴿ **تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريباً من دارهم** ﴾ (١٣ : ٣١)، ﴿ **ويحل عليهم عذاب مقيم** ﴾ (١١ : ٣٩)، (٣٩ : ٤٠) ﴿ **أن يحل عليكم عذاب من ربكم** ﴾ (٢٠ : ٨٦)، أو الغضب مثل ﴿ **فيحل عليكم غضبي**﴾ (٢٠ : ٨١)، ﴿ **أن يحل عليكم غضب من ربكم** ﴾ (٢٠ : ٨٦). ﴿ **ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى** ﴾ (٢٠ : ٨١)، أو الهدى ﴿ **حتى يبلغ الهدي محله** ﴾ (٢ : ١٩٦)، ، ﴿ **والهدي معكوفاً أن يبلغ محله** ﴾ (٤٨ : ٢٥)، أما التجسيم فلم يرد لفظ الجسم إلا مرتين بمعنى سلبي ﴿ **وزاده بسطة في العلم والجسم** ﴾ (٢ : ٢٤٧)، ﴿ **وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم**﴾ (٦٣ : ٤). وورد لفظ الجسد أربع مرات، مرتين لجسد الحيوان ﴿ **واتخذ قوم موسى من بعده من حُليِّهم عجلاً جسداً** ﴾ (٧ : ١٤٨)، ﴿ **فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار** ﴾ (٢٠ : ٨٨)، ولا يوجد اسم فعل تجسيم أو تجسيد . أما لفظ تشبيه فلم يرد في القرآن كاسم فعل ولكن ورد الفعل (٥ مرات) والاسم (٧ مرات) بمعنى التشابه اما في الطبيعة أي الخلق ﴿ **فتشابه الخلق عليهم** ﴾ (١٣ : ١٦)؛ أو في الرزق ﴿ **قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهاً** ﴾ (٢ : ٢٥)، أو في النبات ﴿**والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه**﴾(٦ : ٩٩)، (٦ : ١٤١)، أو في الحيوان ﴿**إن البقر تشابه علينا**﴾ (٢ : ٧٠)، وفي الانسان ﴿**وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم**﴾ (٤ : ١٥٧)، وفي القلب أي في الرؤية والادراك ﴿**تشابهت قلوبهم**﴾(٢ : ١١٨)، وذلك لتشابه بعض نصوص الكتاب ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه**﴾(٣ : ٧)، ﴿**الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً**﴾(٣٩ : ٢٣)، ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ (٣ : ٧)، ولم يرد لفظ التشبيه في صفات الله . أما لفظ تنزيه أو مشتقاته فليس في أصل الوحي كلية .

التفسير الحرفي لآيات الحركة مثل النزول والصعود والمجيء والاستواء والقيام والقعود. ويشمل ثلاثة موضوعات رئيسية: نفي المكان أو الجهة خاصة فيما يتعلق بالاستواء ثم نفي الحركة فيما يتعلق بالنزول والصعود والاتيان والمجيء وأخيراً نفي الرؤية.

ويظهر هذا الوصف في مصنفات القدماء في أماكن عدة. ففي معرض نفي النقص واثبات الكمال في مسألة خاصة يُضرب المثل بنفي الجهة ومكان الاستواء[٥٩٥]. وقد يظهر ذلك في المقدمات الخطابية في معرض تنزيه الله عن المكان[٥٩٦]. وقد يذكر عدم الاختصاص ونفي الجهة في معرض ما يستحيل على الله دون عد أو احصاء لصفة أو لوصف[٥٩٧]. ولكنه يُذكر أيضاً كثالث وصف للصانع بعد الوجود والقدم[٥٩٨]. ويذكر الاستواء مع نفي التخصص والتحيز والجهة. ويذكر نفي المكان كثالث وصف بعد الجسمية ونفي الجوهر وادخال الوجود في دليل الحدوث والامكان[٥٩٩]. ويظهر نفي الجهة بعد نفي الشبه والشرك والاتحاد والحلول والشبه والجوهر والعرض والجسم، والكل بعد اثبات الصفات السبع التي ظهرت بعد اثبات القدم والوجود[٦٠٠]. ولأول مرة يذكر القيام بالنفس ثاني وصف للذات بعد القديم خاصة وأن الوجود قد استبدل بأن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء[٦٠١]. ويذكر على أنه أول وصف للذات والوجود على أنه ثاني وصف مرة أخرى[٦٠٢]. وفي « كتاب التوحيد » تُنفى الجهات والمحاذيات بعد الوحدانية ونفي الجسمية إذ قد نفي التشبيه في آخر دليل الحدوث، وينفى معه قيام الحوادث بالذات، وتأويل جميع آيات الجهة

(٥٩٥) أصول الدين ص ٨٨.
(٥٩٦) الانصاف ص ٤١؛ المسائل ص ٣٣٠.
(٥٩٧) النظامية ص ١٥.
(٥٩٨) الارشاد ص ٣٣ - ٣٤.
(٥٩٩) المعالم ص ٣١ - ٣٣.
(٦٠٠) العضدية جـ٢، ص ١٦٢.
(٦٠١) أصول الدين ص ٧٢.
(٦٠٢) أصول الدين ص ٨٨.

والمكان[٦٠٣]. وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر نفي الجهة على أنه سابع وصف بعد الوجود والقدم والبقاء والوجود ونفي الجسم ونفي الجوهر ونفي العرض[٦٠٤]. وينفى المكان والجهة والحيز كسادس صفة بعد إثبات القدم والبقاء والوجود ونفي الجسم ونفي الجوهر ومعه يدخل الاستواء[٦٠٥]. وتُنفى الجهة بعد نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها ونفي التحيز ونفي الاتحاد ونفي الحلول[٦٠٦]. ويظهر نفي الجهة والمكان على أنه أول صفة في التنزيهات[٦٠٧]. وقد يُنفى التحيز والجهة في معرض نفي التشبيه[٦٠٨]. وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر التنزيه عن الاستقرار على العرش على أنه ثامن وصف بعد الوجود والقدم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر، ونفي الجهة، ومع الاستواء يظهر النزول والمعية والاصبع واليمين[٦٠٩]. ويُنفى المكان بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور صفات المعاني السبع، ونفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعض والتجزيء والتركيب والتناهي والماهية والكيفية[٦١٠]. وتنفى الجهة مع الجسمية كثاني وصف للتنزيهات[٦١١].

وبعد استمرار البناء النظري في أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله من صفات عشرين يظهر القيام بالنفس وعدم افتقاره إلى محل ولا مخصص كخامس وصف للذات، ويظهر أيضاً ضدها مما يستحيل عليه من عشرين صفة أخرى كخامس وصف وهو استحالة ألا يكون قائماً بنفسه بأن يكون صفة أو يقوم أو يحمل أو يحتاج إلى مخصص مع البرهان. وأيضاً يظهر كخامس صفة في تفسير «لا إله إلاَّ الله»

(٦٠٣) الشامل ص ٥١٠ ـ ٥٧٠.
(٦٠٤) الاقتصاد ص ٢٥ ـ ٢٩.
(٦٠٥) المسائل ص ٣٥٢ ـ ٣٥٦.
(٦٠٦) المحصل ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٦٠٧) المواقف ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.
(٦٠٨) الأساس ص ٧٢ ـ ٧٧.
(٦٠٩) الاقتصاد ص ٣٠ ـ ٣٤.
(٦١٠) النسفية ص ٦٤.
(٦١١) طوالع الأنوار ص ٢٥٧.

بالاستغناء[٦١٢] . ومن الخمس وعشرين صفة هذه العشرون منها الاحتياج إلى محل أي ذات يقوم أو إلى مخصص أي موجد وهي صفة القيام بالنفس[٦١٣]. وتدخل جميع صفات التشبيه في معرض نفي التشبيه في نفي الجسمية والحيز وتأويل الاخبار دون ذكر لأوصاف الذات أو صفاتها[٦١٤]. ويسقط الوصف ونفي الجهة في بعض الحركات الإصلاحية الحديثة بعد أن يذكر القدم والبقاء ونفي التركيب كأحكام الواجب[٦١٥].

ونظراً لأهمية الاستواء كموضوع رئيسي في هذا الوصف فإنه يظهر أكثر من غيره مثل المكان والجهة والحركة. ففي بعض المؤلفات المتقدمة يثبت الاستواء والوجه والعينان والبصر واليدان حتى قبل ذكر أوصاف الذات أو صفاتها بل بعد اثبات الرؤية والكلام القديم نظراً لأهميتها من حيث اثباتها ضد نفاتها[٦١٦]. كما تبدو أنها من أوائل الموضوعات التي اختلفت عليها الفرق[٦١٧]. ويظهر الاستواء على العرش بعد الأوصاف والصفات وصفات التشبيه من وجه وعين ويد ونفس وبعد صفات الانفعالات من حقد وحنق وميل ونفور[٦١٨]. ويظهر لأول مرة استحالة المكان وبها يذكر الاستواء والحلول[٦١٩]. ويذكر الاستواء مع المكان في معرض الكلام في التوحيد ونفي التشبيه[٦٢٠]. ويظهر اثبات الاستواء في عبارات انشائية دون احصاء بعد الوحدانية والقدم ونفي الشبه واثبات الكمال ونفي

---

(٦١٢) السنوسية ص ٢ ـ ٦ ؛ الكفاية ص ٣٧ ـ ٣٩ ؛ العقيدة ص ٧ ؛ الباجوري ص ٤ ؛ وكذلك في باقي العقائد المتأخرة مثل الجوهرة ، العقيدة . الخريدة ، الجامع ، الوسيلة ، الحصون ، التحقيق ، القطر .

(٦١٣) كفاية العوام ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٦١٤) أساس التقديس ص ٧٩ ـ ١٧٣ .

(٦١٥) رسالة التوحيد .

(٦١٦) الابانة ص ٣١ ـ ٣٩.

(٦١٧) الابانة ص ٩ .

(٦١٨) الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٩) أصول الدين ص ٧٦ .

(٦٢٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٤ ـ ١١٧.

النقصان[٦٢١]. وينفي المكان مع الاستقرار على العرش بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجوّيز المجيء والذهاب ونفي الرؤية بالعورة[٦٢٢]. وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يُذكر الاستواء والعرش والكرسي والماء دون تأويل أو دلالة[٦٢٣]. وتظهر صفات العرش والكرسي مع الأُخرويات في العقائد المتأخرة[٦٢٤].

أما النزول فإنه يذكر مع باقي صفات التشبيه وغيرها من صفات الذات[٦٢٥]. ويذكر المجيء والذهاب والنزول بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجوز الشيئية وتجويز النفس ونفي الشبه واثبات اليد والساق والاصبع والقدم[٦٢٦].

٢ ـ **الاستواء والعرش** : لما كان الوصف الخامس هو القيام بالنفس أي أنه ليس في محل بدأت أيضاً مسألة الآيات التي توحي بالمكان والجهة وضرورة تأويلها. وانقسم الناس فريقين الأول يثبت المكان والجهة اما خضوعاً للتجسيم أو استعمالاً لمنهج التأويل الحرفي فيصبح الله في مكان، وهو العرش، يستوي عليه جلوساً ومن ثم لا يفترق أهل السنة عن المشبهة والمجسمة في شيء والثاني ينفي المكان والجهة اتباعاً للتنزيه واستعمالاً لمنهج التأويل .

يظهر افتراض التجسيم ويتحدد المكان والجهة ويصبح الله مستوياً على

---

(٦٢١) بحر الكلام ص ٢.
(٦٢٢) بحر الكلام ص ٢٤ ـ ٢٧.
(٦٢٣) كتاب التوحيد ص ١٨٢.
(٦٢٤) والعرش والكرسي ثم القلم ... والكاتبون اللوح كلٍّ حكم
لا لاحتياج وبها الايمان ... يجب عليك أيها الانسان

الجوهرة ص ١٤.
(٦٢٥) الفصل جـ ٢، ص ١٤٧ ـ ١٥٣.
(٦٢٦) بحر الكلام ص ٢٢ ـ ٢٣.

العرش. فإذا كان المكان تجسيماً للمعبود فإن العرش تجسيم للمكان[٦٢٧]. ثم تبرز المشكلة الرئيسية في هذه الصورة وهي ما صلة المعبود بالعرش؟ هل هو متحد به أو مماس له أو منفصل عنه؟ فإذا كان متحداً به كيف يتحد المعبود بشيء سواه؟ وإذا كان المعبود مماساً له فكيف يكون التماس؟ هل هو وسط بين الاتحاد والانفصال؟ وإذا كان منفصلاً عنه فكيف يتصور تركيب ثنائي في «الله» يمنعه التوحيد؟ والانفصال تأكيد صريح للثنائية فضلاً عن كونه مستحيلاً عملياً، إذ كيف يكون المعبود مستوياً على العرش منفصلاً منه دون اتحاد؟[٦٢٨]. في هذه الحالة قد يؤول العرش إلى صفة. حينئذ يعني الاستواء صفة البينونة عندما يكون المؤله مستوياً على العرش بائناً منه. لا تعني البينونة العزلة بل هي صفة من صفات الذات. وقد يفضل العرش ثم يُقاس مقدار الزيادة امعاناً في العظمة. كيف يتسع العرش للإله

---

(٦٢٧) هذا هو رأي الهشامية من أن المكان هو العرش؛ كان الله لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فكان فيه، والمكان هو العرش، مقالات جـ١، ص ١٠٢؛ مقالات جـ٢، ص ١١٥ - ١١٧؛ وهو أيضاً رأي محمد بن كرام الذي اعتبر كل العرش مكاناً له. ولو خلق بإزاء العرش عروشاً موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكاناً له لأنه أكبر منها كلها، الفرق ص ٢١٦ - ٢١٧. فالله في مكان دون مكان وأن مكانه هو العرش، الفرق ص ٦٥.

(٦٢٨) يرى البعض أن المعبود على العرش بائن فيه لا بعزلة، وأنه خال لمكان غيره بل ببينونة ليس على العزلة، والبينونة من صفات الذات، مقالات جـ١، ص ٢٦٢؛ وقال محمد بن الهيصم (الكرامية) إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى، وأنه مباين للعالم ببينونة أزلية ونفى التحيز والمحاذاة، وأثبت الفوقية والمباينة، الملل جـ٢، ص ١٢ - ١٤؛ ونفى المجاورة والمماسة، الملل جـ٢، ص ١٩؛ ويرى هشام بن الحكم مع بعض المجسمة أن المعبود ليس في الأشياء ولا هو على العرش إلّا بمعنى أنه مماس له، وأنه فوق الأشياء ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها. فالله على العرش مماس له، لا يفضل عن العرش، ولا يفضل العرش عنه؛ مكانه العرش مماس له، يحتويه العرش، والعرش يملؤه. مقالات جـ١، ص ١٠٤؛ ص ٢٥٧ - ٢٦١؛ الفرق ص ٦٧؛ ص ١٦٥، ص ٢٢٨؛ الملل جـ٢، ص ١٣٤؛ ويرى محمد بن كرام أن المعبود جسم له حد ونهاية من تحته، والجهة التي منها يلاقي عرشه. العرش مكانه وهو مماس له. وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة لأنه لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلّا أنه يحيط العرش إلى أسفل، وهذا يعني المماسة التي امتنعوا عن لفظها. وفسر بعض أصحابه المماسة بأن المعبود لا يزيد على عرشه ولا يفضل من شيء على العرش، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش؛ الفرق ص ٢١٦ - ٢١٧، ص ٣٣٣؛ وقال بعض الكرامية استوى أي استقر على العرش. بحر الكلام ص ٢٥ - ٢٦.

ويكون قدره؟ فإذا كانت المسافة متناهية أو غير متناهية فكيف يجلس الانسان على كرسي ضيق ولا يستوفيه؟(٦٢٩).

وقد تصاحب صورة الحمل المرئية صورة صوتية فيصاحب الجلوس على العرش أطيط أي أصوات صادرة عن العرش من فعل الجلوس على كرسي عتيق من شخص متزن رزين يهبط عليه في هدوء وتؤدة، وأمن واطمئنان، وهو اعلان سمعي عن الجلوس(٦٣٠). وأحياناً يوضع النبيّ على العرش بجوار المعبود تعظيماً واجلالاً له كما يحدث عادة في تاريخ الأديان. فالمسيح يقعد على يمين الله يشاركه في الحساب. وإجلال الأشخاص تابع لعواطف التأليه ورفع الحد الأدنى إلى الحد الأعلى بالنسبة إلى الشخص وإنزال الحد الأعلى إلى الحد الأدنى بالنسبة إلى المعبود(٦٣١). والحقيقة أن العرش صورة شعبية للتعظيم والاجلال. فهناك عرش الملك، وعرش العروس، ومجلس الصدارة للضيف وغير ذلك من الصور الملكية وما تحتوي من عرش وتاج وبلاط وما تعبر عنه من ارادة مطلقة ينفذها الرسل الرعية، ويتلوها ثواب وعقاب طبقاً للطاعة أو للعصيان.

ثم يتضاعف المكان، ويزداد في التعيين فيصبح للعرش حَمَلَةٌ إن لم يكن الحملة مثل العرش(٦٣٢). وذلك زيادة في التعظيم والاجلال كما هو واضح في الفن الديني. فبعد بناء مظلة موسى كما يرويها سفر الخروج يحملها الكروبيون. وفي

(٦٢٩) يفضل العرش بقدر أربعة أصابع ؛ وقيل بعيداً عنه بمسافة متناهية (العابدية، الكرامية) أو مسافة غير متناهية (الهيصمية) ؛ الدواني جـ ٢، ص ١٦٢ ؛ اعتقادات ص ٦٧.

(٦٣٠) عند بعض المجسمة للعرش أطيط إذا ثقل عليه كاطيط الرجل وقيل إن الملائكة هي التي تئط أحياناً من وطأة عظمة الله على العرش، مقالات جـ ١، ص ٢٦١ - ٢٦٢، الملل جـ ٢، ص ١٣٨.

(٦٣١) يرى بعض من ينتحل الحديث أن العرش لم يمتلىء بالمعبود وأنه يُقْعِدُ بنيه معه على العرش، مقالات جـ ١، ص ٢٠٤، ص ٢٦٠.

(٦٣٢) ترى اليونسية أن حملة العرش يحملون الله كالكركي وإن كان أقوى منهم كما أن الكركي تحمله رجلاه وهو أقوى من رجليه، فالحملة تحمل العرش لأن الله لا يكون محمولاً، مقالات جـ ١، ص ١٠٦ ؛ الفرق ص ٢٢٨، ص ٢٧٠ ؛ ويرى شيطان الطاق أن الباري مستقر على العرش وأن الملائكة يحملون العرش وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله. ولكن الضعيف قد يحمل القوي كرجل الديك التي تحمل مع دقتها جسم الديك. اعتقادات ص ٩٥.

العادات الدينية يجلس البابا على العرش، يحمله القساوسة. كما يجلس رئيس القبيلة على المحفة يحمله أفراد القبيلة. وكما اعتاد فرعون أن يجلس محمولاً على عرشه، وعرشه محمول على الاعناق. الحمل تعبير عن العظمة والجلال اما في الحياة أو في الممات عندما يحمل الأصدقاء نعوش الأصدقاء وعندما تحمل الشعوب قادتها العظام في الوداع الأخير، فالمحمول شريف، والمحمل شريف. وقد تحمل الحَمَلة الله مباشرة دون توسط العرش، وهي صورة للتعظيم المباشر كما يحمل الزعماء على الاعناق بلا محفة. وعددهم ثمانية ربما لأن العرش ذو أربعة أركان، ويحتاج كل ركن إلى حاملين وليس إلى حامل واحد زيادة في التعظيم. والحملة ملائكة لأنه لا يتعامل مع المعبود إلا الملائكة الذين هم حاشية الملك وبطانته وخدامه وسَدَنته، ورسله ووزراؤه، يعلنون أوامره للرعية، ومن طبقته، ويشاركونه في بعض الصفات الملوكية. وقد يبالغ في التعظيم، فيكون كل ملاك من الملائكة الثمانية من صنف آخر، فيصبح لدينا ثمانية أصناف، زيادة في التنوع لأن وحدة الصنف تكرار ممل[(٦٣٣)]. وقد يكون المقياس من الأوزان لا من المساحات فيكون المعبود ذا مقدار وكيل أكثر منه ذا مساحة واتساع. ويعبر الوزن عن حالات المعبود النفسية. فعندما يغضب يثقل على العرش فتعلم الحملة أنه غاضب، وإذا سُرَّ خفّ عن العرش فتعلم الحملة أنه مسرور. فالغضب يُعبر عنه بلغة الأوزان بالثقل، والسرور بالخفة. وهما حالتان نفسيتان. إذا حزن الانسان شعر أنه ثقيل ويقول «قلبي ثقيل» وأنه يحمل الأرض كلها على كتفيه، وإذا سر شعر أنه طائر لا تسعه الأرض فرحاً ويقول «أشعر أني أطير في الهواء»[(٦٣٤)].

ولا يفترق أهل السنّة عن الكرامية والهشامية في التشبيه المقارب للتجسيم،

---

(٦٣٣) عند البعض ثمانية أفلاك، وعند البعض الآخر ثمانية أصناف، مقالات جـ١، ص ٢٦١ - ٢٦٢؛ ويوافق ابن حزم على ذلك بدليل آية ﴿ **ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية** ﴾ لعلها السموات السبع والكرسي فهي ثمانية أجرام ولعلها ثمانية ملائكة، ويلتزم بالظاهر دون الخرافة. مع أن هذا التأويل ليس ظاهراً وأقرب أيضاً إلى الخرافة. ويؤيد الحملة بآية: ﴿ **ويحملون العرش ومن حوله** ﴾ الفصل جـ٢، ص ١٢٧.

(٦٣٤) وصف ابن كرام معبوده بالثقل، وهو معنى انفطار السموات من ثقل الرحمن عليها، الفرق ص ٤١٨؛ ويرى بعض المجسمة أن الباري تحمله حملة إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضا خف =

فاثبات الصفات مع التفسير الحرفي للآيات يؤدي في نهاية الأمر إلى التشبيه، فالله يستوي على العرش[٦٣٥]. ومع ذلك فتحرزاً من الوقوع في التجسيم الفظ والتشبيه الممقوت جُعلت الصفات بلا كيف، اثباتاً للصفات ونفياً للكيفية، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف وبالتالي تكون عبارة مالك المشهورة «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» تحتوي على ثلاثة أخطاء أولى وموقف صحيح رابع :

١ ــ ليس الاستواء معلوماً وإلا لما اختلفت الفرق فيه، ولا يكون معلوماً إلا من طريق التنزيه والصور الفنية والتأويل المجازي للاستواء بمعنى الاستيلاء أو القدرة أو العظمة. . الخ .

٢ ــ الايمان به واجب مضاد لنظرية العلم التي تقوم على النظر والاستدلال دون التقليد والتسليم والاذعان.

٣ ــ ما دام الاستواء معلوماً فلا يكون الكيف مجهولاً لأننا لم نعد بصدد التشبيه الحسي بل أمام المعنى والدلالة، ووظيفة العلم المعرفة وليس الجهل أحد أركان نظرية العلم بل من مضادات العلم. كالشك والتقليد والظن والوهم .

٤ ــ أما الصحيح فهو أن السؤال عنه بدعة لأنها اثارة مشكلة اغفالاً لقواعد اللغة وللمعاني المجازية. كما أنها قضية لا تعم بها البلوى، ولا تمس صالح المسلمين ويستطيع الانسان أن يموت دون أن يعرف الاستواء أو الأب في ﴿وفاكهة وأبّا﴾ أو الموريات والمغيرات في ﴿**والعاديات ضبحاً، فالموريات قدحاً، فالمغيرات صبحاً، فأثرن به نقعاً، فوسطن به جمعاً**﴾ مع أنه يعلم جيداً ﴿ **إن الانسان لربه لكنود، وإنه على ذلك لشهيد، وإنه لحب الخير لشديد** ﴾[٦٣٦].

= فيتبينون غضبه من رضاه . ويرى البعض الآخر أن المعبود لا يثقل ولا يخف ولا تحمله الحملة ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة، مقالات جـ ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٦٣٥) عند عامة أهل السنة وعلى رأسهم الأشعري وأصحاب الحديث وعبد الله بن سعيد القطان أن المؤله مستو على العرش، وفوق كل شيء، الابانة ص ٩، ص ٣١ ـ ٣٥؛ مقالات جـ ١، ص ٣٢، ص ٢٦٤ ـ ٢٦١، ص ٣٢٠ ـ ص ٣٢٥، بحر الكلام ص ٢٤ ـ ٢٦، ص ٦٣ ـ ٦٤؛ المواقف ص ٢٩٧.

(٦٣٦) عند زهير الأثري أن ذات الله في مكان، مستو على العرش، نراه في الآخرة على عرشه بلا =.

لا سبيل إذن إلا التأويل المجازي لآيات الاستواء من أجل التنزيه[٦٣٧]. فالمكان هو التدبير، والاستواء هو الاستيلاء أو الاحتواء والتسخير والوقوع في قبضة القدرة كما تقول العرب «استولى الأمير على مملكته» عند دخول العباد تحت طوعه[٦٣٨]. قد يعني المكان الحضور والمعية[٦٣٩]. قد يعني العرش الملك، والكرسي العلم، وهو الأقرب إلى التقوى. فالتنزيه موقف تُقى عقلي. وامعاناً في التقوى قد يتم نفي كل شيء، نفي الصفات تجنباً للتجسيم والتشبيه وحلاً للقضية من الأساس[٦٤٠].

= كيف، مقالات جـ ١، ص ٢٦٠ - ٢٦٤، ص ٣٢٦؛ الانصاف ص ٢٥، ص ٤١؛ بحر الكلام ص ٢٥ - ٢٦.

(٦٣٧) يدرك بعض أهل السنة خطورة أخذ الآيات على ظواهرها وفي نفس الوقت يخافون التأويل. فيرى الجويني مثلاً عيوب اجراء هذه الآيات على الظاهر «وانتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل» الارشاد ص ١٦٠ - ١٦١؛ أما ابن حزم فإنه يعطي أربعة تأويلات للاستواء. الأول قول المجسمة، والثاني قول المعتزلة وهو الاستيلاء، والثالث قول الأشعري أنه صفة ذات ومعناه نفي الاعوجاج (عبد الله بن كلاب)، والرابع وهو رأي ابن حزم أنه صفة فعل بمعنى انتهاء الخلق إليه. ويرفض ابن حزم المعاني الثلاثة الأولى. أما الحمل فيعني لديه تنفيذ الأوامر، الفصل جـ ٢، ص ١١٥ - ١١٧، ص ١٢٧؛ جـ ٥، ص ١١ - ١١٦؛ المحصل ص ١٣٦.

(٦٣٨) وهو معنى قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وهذا هو رأي أبي الهذيل والجعفرين والجبائي، مقالات جـ ١، ص ٢١٧ - ٢١٨، ص ٢٦١ - ٢٦٢؛ المواقف ص ٢٩٧؛ شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ - ٢٢٧؛ الفصل جـ ٢، ص ١١٤ - ١١٥؛ وعند المعتزلة والجهمية والحرورية الاستواء يعني الاستيلاء والملك والقهر وأن الله في كل مكان، الابانة ص ٣٢ - ٣٥.

(٦٣٩) وهو معنى آية ﴿ **وهو معكم أينما كنتم، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم** ﴾ كما يفسرها الجويني ص ١٦٠ - ١٦١.

(٦٤٠) أنكر الجهمية أن يكون الله في السماء، كما أنكروا الكرسي والعرش وأن يكون الله فوقه أو فوق السموات. وأنكروا أن يكون الله قد استوى إلى السماء. الله في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة. التنبيه والرد ص ٩٧، ص ١٣٣؛ وقد قال علي: إن الله خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكانا لذاته، الفرق ص ٣٣٣؛ وعن جعفر الصادق أن التوحيد ثلاثة أحرف أن تعرف أنه ليس من شيء ولا في شيء ولا على شيء لأن من وصفه أنه من شيء فقد وصفه أنه مخلوق فيكفر ومن وصفه أنه في شيء فقد وصفه أنه محدود فيه فيكفر، ومن وصف أنه على شيء فقد =

٣ ـ المكان والحركة : وقد يخف التشبيه ويصبح العرش مجرد مكان يقوم

= وصف بأنه محتاج محمول فيكفر ، بحر الكلام ص ٢٥ ـ ٢٦ ؛ وقد ورد لفظ « العرش » ومشتقاته ٣٣ مرة في أصل الوحي منها ٣ مرات جمعاً « عروش »، مرتين صفة جمع مؤنث سالم «معروشات» ومرتين فعل «يعرشون». وقد استعمل اللفظ لله ٢١ مرة وللانسان ١١ مرة مما يدل على أنه بالفعل متعلق بالله. ولكن معنى الاستواء لا يظهر إلا ٧ مرات ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ (٧:٥٤)، (١٠:٣)، (١٣:٢)، (٢٥:٥٩)، (٣٢:٤)، (٥٧:٤)، ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٢٠:٥)، وقد ورد أيضاً ٧ مرات مقروناً برب في « رب العرش » وهو مضاد لمعنى الاستواء بل بمعنى الملكية والاضافة ﴿ وهو رب العرش العظيم ﴾ (٩:١٢٩)، ٢٣:٨٦)، (٢٧:٢٦)، ﴿ رب العرش الكريم ﴾ (٢٣:١١٦)؛ ﴿فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ (٢١:٢٢)، (٤٣:٨٢)؛ويذكر بمعنى «ذي العرش» وهو أيضاً معنى الملكية والاضافة والنسبة ﴿ إذاً لا تبغوا إلى ذي العرش سبيلا ﴾ (١٧:٤٢) ، ﴿ رفيع الدرجات ذو العرش ﴾ (٤٠:١٥)، ﴿ ذي قوة عند ذي العرش مكين ﴾ (٨١:٢٠)؛ ﴿ ذو العرش المجيد ﴾ (٨٥:١٥) ؛ ويذكر حول العرش أو يحملون العرش مما يدل على أنه متناه ﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش ﴾ (٣٩:٧٥) ، ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ﴾ (٤٠:٧) ؛ وقد يذكر العرش وحده في مكان فوق الماء في بداية الخلق ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾ (١١:٧) ، أما المعاني الانسانية للعرش فأولها عرش سبأ (٤ مرات) ﴿ وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ (٢٧:٢٣)؛﴿فلما جاءت قيل أهكذا عرشك﴾(٢٧:٤٢) ﴿أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾ (٢٧:٣٨)؛﴿قال نكّروا لها عرشها﴾(٢٧:٤١)، وستان ما بين عرش الله وعرش سبأ. ومرة واحدة بالنسبة إلى أبوي يوسف ﴿ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً﴾ مما يعني المكانة العالية والاحزام الواجب للوالدين . ويتضح المعنى المجازي في الجمع والصفات والأفعال، ففي الجمع (٣ مرات) في تعبير ﴿خاوية على عروشها﴾ الذي يوحي بالدمار والخراب ﴿أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها﴾ (٢:٢٥٩)؛ ﴿ فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها ﴾ (١٨:٤٢)؛ ﴿ وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها ﴾ (٢٢:٤٥) وفي مقابل ذلك الجنة المعروشة بالأشجار ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ﴾ (٦:١٤١) مرتين ؛ ويعني الفعل الايواء والاحتماء والسكن (مرتين) ﴿ ودمرنا ما كان يصنع فرعون وما كانوا يعرشون ﴾ (٧:١٣٧)؛ ﴿ أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون﴾ (١٦:٦٨)؛ أما لفظ «استوى» فإنه ورد بهذه الصيغة فقط ١٢ مرة في أصل الوحي ثلاثة منها مجرد الاستواء دون العرش ، إما إلى السماء (مرتين) ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ (٢:٢٩)، (٤١:١١) أو مجردة ﴿ ذو مرة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ﴾ (٥٣:٦) حيث يصعب التفرقة بين وصف الله ووصف الرسول أو علاقة القرب بينهما ليلة الاسراء والمعراج. ولكن مرتين منها بمعنى مجازي اما استواء الزرع ﴿ كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه ﴾ (٤٨:٢٩) أو استواء الانسان ﴿ ولما بلغ أشده=

مقام ظرف المكان في اللغة. فالاستواء يعني الفوق لما كان الفوق أشرف من التحت[٦٤١]. ثم يدخل المكان كعامل في تحديد الجسم فيكون المعبود في مكان دون مكان، في مكان لأنه جسم محدود دون مكان لأنه خالد أبدي. ويمكن تفسير ذلك تفسيراً نشوئياً فيقال إنـه كان لا في مكان ثم حدث المكان بحركته لأن الحركة لا تكون إلا في مكان طبقاً لثقافة العصر من ارتباط المكان بالحركة واعتبار المكان يحدد الحركة[٦٤٢]. وقد يطلق المكان فيصبح المؤله في كل مكان. ثم يتضخم المؤله أكثر فأكثر، زيادة في التعظيم فيصبح فائضاً عن جميع الأماكن في حين أن «في كل مكان» تعني في التنزيه حفظ الأماكن[٦٤٣]. وقد يطلق المكان سلباً فيقال إن الله

= واستوى آتيناه حكماً وعلماً ﴾ (٢٨ : ١٤) ؛ ففعل استوى ليس خاصاً بالله وليس قاصراً على العرش. أما مشتقات الفعل فهي عديدة (٧١ مرة) اما بمعنى الاستقامة في الخلق أي « سوَّى » بتشديد الواو (١٤ مرة) وهي كلها فعل من أفعال الله. ثم يستعمل لفظ « استوى » للانسان (٤ مرات) بمعنى المساواة والاستواء للأرض﴿وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي﴾ أو ركوب الفلك﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾ (٢٣ : ٢٨)؛﴿إذ استويتم عليه﴾ (٤٣ : ١٣)، أو ركوب ظهور الانعام، ﴿لتستووا على ظهوره﴾ (٤٣ : ١٣)،وبالتالي فالفعل « استوى » يستعمل لله وللانسان معاً. ويذكر بمعنى المساواة والتسوية بين شيئين (٥٤ مرة) إما بالمنع ﴿ لا يستوي الأعمى والبصير ﴾ أو بالامكان الذي يفيد الاستحالة ﴿ سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم ﴾ (٢ : ٩).. الخ.

(٦٤١) أثبت الكرامية أن الله بجهة فوق، التمهيد ص ١٠٤ ؛ نهاية الاقدام ص ٢٢ ؛ وقد اتفق جميع المجسمة وأصحاب ابن كرام على أن الله في جهة. وقال ابن الهيصم إنه في جهة فوق، التلخيص ص ١١٤ ؛ مقالات جـ ١، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ واتفق بعض الحشوية مع المشبهة على أن الله في جهة، غاية المرام ص ١٠٨ ؛ وقارب بعض أهل السنة أيضاً من اثبات الجهة، الدواني جـ ٢، ص ١٦٣.

(٦٤٢) يرى هشام بن الحكم أن معبوده في مكان دون مكان. كان في لا مكان ثم حدث المكان بحركته ؛ مقالات جـ ١، ص ١٠٢، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٤ ؛ الفرق ص ٦٥ ؛ ويرى البعض أن الله ما دام جسماً محدوداً مقابلاً لنا فإنه يكون في مكان دون مكان، مقالات جـ ١، ص ١٦٣.

(٦٤٣) مقالات جـ ١، ص ٢٥٨؛ ص ٢٦٠ ؛ عند أهل السنة لا يحويه مكان، الفرق ص ٣٣٣ ؛ وقالت البكرية إنه في كل مكان؛ مقالات جـ ١، ص ٣١٨ ؛ وقال النجار إنه بكل مكان ذاتاً ووجوداً لا على معنى العلم والقدرة، الملل جـ ١، ص ١٣٢؛ واحتجت المعتزلة بأن الله في كل مكان بآيات ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾، ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ ؛ فالنجوى التدبير والقرب والطاعة، الفصل جـ ٢، ص ١١٤ ـ ١١٥ ؛ مقالات =

ليس في مكان دون مكان وليس في أي مكان على الاطلاق فالمكان يوحي بالتجسيم والمماسة والمجاورة والحد والله ليس كذلك(٦٤٤). فلا مكان ولا زمان قبل الخلق(٦٤٥). وكما أنه ليس جسماً فإنه لا يرى فإنه أيضاً ليس في مكان ولا في جهة ولا يحل في شيء ولا يماس شيئاً. فالمكان يوحي بالتحدد والحركة والمماسة ويفترض الشيئية والجسمية. ومن ثم استطاع التنزيه نقل الشعور من المكان إلى خارج المكان وإعادة التوازن له. ونفي المكانية على الاطلاق أقصى درجة من درجات التنزيه قائمة على عاطفة خالصة وباعث صوفي عقلي أو نظرة قائمة على التطهر. المكان نقص والله خال من كل نقص. ما أسهل تحويل المكان إلى الزمان فيكون الله أزلياً أبدياً لا أول له ولا نهاية نظراً لارتباط الزمان بالمكان(٦٤٦). ويظل أفضل طريق عند المعتزلة هو طريق التنزيه أي طريق النفي ويشاركهم فيه أهل السنّة نظراً لارتباط المكان بالزمان(٦٤٧). وهو نفس الطريق الذي يتبعه الصوفية في تنزيه الله عن المكان(٦٤٨). ليس في مكان دون مكان لأن ذلك يوحي بالتجزئة والكائنية

= جـ ١، ص ٢٦٠.

(٦٤٤) أصول الدين ص ٧٦ - ٧٧.

(٦٤٥) هذا هو رأي أصحاب عبد الله بن سعيد القطان، مقالات جـ ١، ص ٣٢٥؛ الفصل جـ ٢، ص ١١٧.

(٦٤٦) التأويل ضروري. إذ لا يعني أن الكعبة بيت الله أن الله ساكن فيها، الدواني جـ ٢، ص ١٦٣؛ ويجتمع على ذلك المعتزلة وأهل السنة. إذ يرى فريق من المعتزلة منهم هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبو زفر أن الله لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وأنه لا نهاية له، مقالات جـ ١، ص ٢١٧ - ٢١٨، ص ٢٦٠؛ وأنكرت المعتزلة بجميع فرقها أن يكون في مكان دون مكان، مقالات جـ ١، ص ٢٦٠؛ وعند الجعفريْن والاسكافي تعني «بكل مكان» أنه مدبر وحافظ للأماكن. والله عند أهل السنة لا يحويه مكان، الفرق ص ٣٣؛ فالله يتقدس عن الاختصاص بالجهات، الانصاف ص ٤١ - ٤٢؛ غاية المرام ص ٢٧٩؛ النسفية ص ١٤؛ شرح التفتازاني ص ٦٤ - ٦٥؛ الفقه الأكبر ص ١٨٧؛ الاقتصاد ص ٢٥ - ٢٦؛ المسائل ص ٣٣٠.

(٦٤٧) مثل «ليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات»، مقالات جـ ١، ص ٢١٦.

(٦٤٨) قال بعض أهل التحقيق «لا يظله فوق ولا يقيه تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه ند، ولا=

معاً. ويظل التأليه مرتبطاً بالعام يجمع بين الطرفين، الغائب والحاضر، العقل والواقع، المادة والصورة(٦٤٩). وهو ليس في مكان لأن ذلك يوحي بالتجسيم والحلول من ناحية والمكانية العامة من ناحية أخرى. والقول بأنه لا في مكان أو في كل مكان يرجع إلى أصل شعوري واحد وهو رفض ثنائية الوجود بين المكان واللامكان. فالقول بأنه لا في مكان محو له من المكان والقول بأنه في كل مكان محو لذاته. وفي كلتا الحالتين يكون المحو.

ويورد أهل السنّة أدلة لنفي الجهة مثل الأدلة على نفي الحدوث والمشابهة للحوادث وهي حاجة القائم في المحل للاختصاص والافتقار والاحتياج، وهي كلها حجج عقلية لا تحل الموضوع في مستواه الشعوري مثل: لو كان في مكان للزم قدم المكان، التمكن محتاج إلى مكان والمكان مستغنٍ عن التمكن، لو كان في مكان لكان اما في بعضه أو في كله وكلاهما باطل، لو كان جوهراً فإما ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل(٦٥٠). ويمكن تأويل آيات المكان كما فعل المعتزلة اما بمعنى أن كل مكان تعني أنه مدبر أو بمعنى حافظ للأماكن وذاته في كل مكان(٦٥١). وكذلك

= يأخذه خلف، ولا يجده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده مكان، ولا يفقده ليس» الانصاف ص ٤٢.

(٦٤٩) أنكر جهم أن يكون الله في السماء دون الأرض أو أن يكون استوى إلى السماء، التنبيه والرد ص ٩٧، ص ١٠٤، ص ١٣٣؛ وعند فريق من الجهمية أنه في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة، التنبيه والرد ص ٩٧؛ الله لا يخلو منه شيء ولا يزول من موضوعه، التنبيه والرد ص ١١٥ - ١١٦؛ واحتجوا ﴿ **وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله** ﴾ بحر الكلام ص ٢٦ - ٢٧.

(٦٥٠) المواقف ص ٢٧٠ - ٢٧٣؛ الاقتصاد ص ٢٥ - ٢٩؛ نهاية الاقدام ص ١٠٩ - ١١٤؛ المحصل ص ١١٣ - ١١٤؛ المسائل ص ٣٥٢ - ٣٥٦؛ العالم ص ٣١ - ٣٣؛ غاية المرام ص ١٩٣ - ٢٠٠؛ والأدلة النقلية هنا لا تثبت شيئاً «ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة وهي بأسرها ظنية ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية. فلهذا آثرنا الاعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»، غاية المرام ص ٢٠٠؛ أنظر أيضاً، الفصل الثالث - نظرية العلم ثامناً - الأدلة د - الأدلة النقلية.

(٦٥١) الأول رأي ابي الهذيل والجعفرين والاسكافي والجبائي، والثاني رأي الفوطي وعباد وأبي زفر مقالات جـ١، ص ٢١٧ - ٢١٨، ص ٢٦٢؛ أصول الدين ص ٧٧ - ٧٨.

تأويل لا في مكان بمعنى لم يزل عليه. ولما كان المكان هي الجهة، والأعلى أشرف من الأدنى يرفع الانسان يديه إلى السماء نظراً إلى الله طلباً ودعاء[٦٥٢]. فالسماء رمز العلو والأرض السفل في المجتمعات المسيطرة أو المغلوب على أمرها. وقد تتغير الصورة الآن بنظر المحتلين إلى الأرض وليس إلى السماء، وتقبيل الأرض، وأخذ حفنة من التراب تقديساً للأرض. والحقيقة أنه في مبحث المكان يتصارع الفكر العلمي مع الفكر الديني. يريده الفكر العلمي موضوعاً طبيعياً ويريده الفكر الديني موضوعاً إلّهياً لا حل لمسائله مثل هل المعبود في مكان أم في كل مكان أم لا في مكان إلا طبقاً لعواطف التأليه واختلافها بين التشبيه والتنزيه. وهي مجرد تمرينات عقلية لا حل لها ولا هدف إلا اظهار قطبي الشعور بين التشبيه والتنزيه. وبالمثل لا تحل مسألة الجهة إلا بالانتقال من الطبيعيات إلى التصوف أو من المكان إلى الزمان أو من الموضوع إلى الذات أو من الخارج إلى الداخل. فقد يكون المكان في الشعور على ما يقول الصوفية. ومن ثم تعود المكانية إلى أصلها في الشعور، ويصبح المعبود تجربة شعورية خالصة. فمقولة المكان لا تدل على عالم خارجي توجد الموضوعات به بل تدل على تواجد الشعور في العالم. المكان تجسيم للعالم وتحديد وتعين له، في حين أن العالم مكان النشاط ومحل للفعل[٦٥٣].

ثم يدخل عامل الحركة وحده في الجسم دون أن يرتبط بالمكان. حينئذ يكون المعبود جسماً يذهب ويجيء، يتحرك ويسكن، يقوم ويقعد[٦٥٤]. فالحركة في

(٦٥٢) وهذا هو معنى الآيات المستدل بها على وجود الله في كل مكان مثل ﴿ **ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** ﴾ ، ﴿ **ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا** ﴾ أي نقل المسألة من المكان إلى الزمان ، ومن الكم إلى الكيف ، ومن الامتداد إلى التوتر . الانتصار ص ٥ .

(٦٥٣) بعد أن عتق الرسول جارية أراد أن يستيقن إيمانها فسألها أين الله ؟ فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة ، الاقتصاد ص ٢٦ ـ ٢٨ ؛ وهذا مثل بسط الكفين ومد اليدين في السؤال والدعاء وختم الصلاة ﴿**وفي السماء رزقكم وما توعدون** ﴾ .

(٦٥٤) يرى هشام بن الحكم أن معبوده جسم ذاهب جاءٍ يتحرك تارة ويسكن تارة أخرى ، يقعد مرة ويقوم مرة أخرى ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ، ص ٢٥٧ ؛ وهي مقالة الرافضة بوجه عام كما يرويها الخياط إذ يرى أن معبودهم يتحرك ويسكن ، يدنو ويبعد ، يخف ويثقل ، يزول =

التجسيم لا تعني الزوال والتغير بل هي تعبير عن الارادة. وقد تم الخلق بالارادة، والارادة حركة، وعلى عكس الحكماء الذين تصوروا خلود الله وعظمته في السكون لا في الحركة وفي الثبات لا في التغير. هناك إذن تصوران للحركة في علاقتها بالألوهية. الأول أنها مظهر من مظاهر النقص، وأنها تعني الزوال وأن الثبات أشرف منها، وهو تصور الحكماء. والآخر أن الحركة مظهر من مظاهر الكمال، لا تعني الزوال، وأنها أشرف من الثبات وهو تصور المجسمة. وقد يجمع معبود المجسمة بين الأضداد، وبين الحركة والسكون، بين القيام والقعود، بين المجيء والذهاب. فالتضاد هو منشأ الحركة، والحركة تنشأ بين الأضداد على عكس الحكماء الذين تصوروا الله لا ضد له. هناك إذن أيضاً تصوران للأضداد الأول أنها مظهر من مظاهر النقص وأن التطابق أشرف من التضاد وهو تصور الحكماء، والثاني أنه مظهر من مظاهر الكمال وأنه أشرف من التطابق وهو تصور المجسمة، فالحركة تدل على حياة الروح أكثر مما يدل عليها السكون.

وتُفصّل الحركة. فإذا تحرك المعبود فإنه يتحرك تدريجياً لا بالطفر. فالبطيء تعبير عن الجلال والعظمة في حين أن الطفر تعبير عن الطفولة والخفة. يسير الملك والقائد العظيم ببطءٍ في حين يسير الطفل أو الشاب أو المجنون قفزاً. قد يُقال إن القفز تعبير عن قدرة أعظم كما هو الحال في عقل الذكي الذي يقفز المتوسطات أو عند الرياضي الذي يعدو قفزاً أو لدى أشيل بالنسبة إلى السلحفاة في أساطير اليونان(٦٥٥). ولكن الصورة الفنية تقبل كل شيء طبقاً لعواطف الخالق لها، ولا تعبر عن واقع بل تعبر عن إحساسات الفنان. والمجسم فنان يستعمل العبارة

= وينتقل. الانتصار ص ٦، ص ٨؛ ويرى هشام أن حركة معبوده هو فعله للشيء. والحركة لا تعني الزوال، مقالات جـ ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ الملل جـ ٢، ص ١٣٤؛ ويرى هشام بن سالم أن إرادته حركته، وأن الله إذا أراد شيئاً تحرك فكان ما أراد، الفرق ص ٦٩؛ الملل جـ ٢، ص ١٣٤؛ مقالات جـ ١، ص ١٠٨، ص ١١١؛ أصول الدين ص ٧٩.

(٦٥٥) هذه ليست احالة إلى الغرب بل إلى حضارة اليونان القديمة التي أصبحت أحد روافد الحضارة الاسلامية التي ورثت كل الحضارات القديمة.

والصورة وإن لم يقل شعراً أو يرسم صورة[٦٥٦]. ويتأكد المكان والحركة كصفات للذات بعد اثبات الصفات زائدة على الذات، كما هو الحال عند الأشاعرة[٦٥٧].

ويثبت أهل السنة النزول والصعود والاتيان والمجيء اتباعاً لظواهر النصوص وليس قولاً بالتجسيم. وهو ناتج أيضاً عن اثبات الصفات زائدة على الذات وإيماناً بنصوص النزول وتصديقاً لها تصديقاً حرفياً. فالمؤله يصعد ويهبط، يجيء ويذهب، يسكن ويتحرك، ينزل إلى السماء الدنيا، ويجيء يوم القيامة، ويقرب من خلقه. ويؤول المعتزلة النزول بمعنى اللطف والرحمة مما يدل على علو الشأن والمرتبة والاستغناء الكامل المطلق على ما هو معروف في استعمال اللغة. فهو مجاز، وأصل الوحي مملوء بالمجاز. كما يعني التلطف في حق الخلق والترفع للتكبر، ويستحيل النزول بمعنى الانتقال. كما يعني «جاء ربك» أي جاء أمر الله وقضاؤه الفصل وحكم العدل وليس بمعنى الانتقال. ويعني «فأتى الله بنيانهم من القواعد» أي استهلكهم واستأصلهم. وقد يعني التهكم على أقوال المجسمة أو الاقبال على العباد[٦٥٨]. وكأن هناك مؤامرة مقصودة لتحويل أفعال الله إلى ذاته، وأثره في

---

(٦٥٦) يرى السكاك أن معبوده يمكن أن يزول ولكن لا يجوز عليه الطفر، مقالات جـ ١، ص ٣٦٢ - ٢٦٣.

(٦٥٧) عند بعض المجسمة حركته غيره، مقالات جـ ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ وعند مالك الحضرمي علي بن هيثم (الرافضة) ارادة الله غيره، وهي حركته، مقالات جـ١، ص ١١؛ وهو متناه بالذات وغير متناه بالقدرة، الملل جـ ٢، ص ١٣٤.

(٦٥٨) عند أهل السنة وأصحاب الحديث يجيء الله يوم القيامة وملائكته، وينزل إلى السماء الدنيا، ويقترب من خلقه كيف يشاء، مقالات جـ ١، ص ٣٢٣؛ وعند زهير الأثري يجيء الله يوم القيامة إلى مكان لم يكن خالياً منه وينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه؛ مقالات جـ ١، ص ٢٦٤، ص ٣٢٦؛ ويهاجم الأشعري المعتزلة لانكارهم الحركة، الابانة ص ١١ - ١٢؛ الفصل جـ ٢، ص ١٥٢ - ١٥٣؛ الاقتصاد ص ٣٢ - ٣٤؛ غاية المرام ص ١٤٢ - ١٤٣؛ ويرفض أهل السنة تصور المجسمة للحركة ويجعلون الله فاعلاً مختاراً، الفصل جـ ٢، ص ١١٢؛ ويؤوِّل الجويني المجيء بمعنى« أمر الله وقضاؤه، والفعل وحكم العدل »، الارشاد ص ١٥٩ - ١٦٠؛ وقد أنكر جهم وبعض المعتزلة النزول حاسماً الموقف من أساسه، التنبيه والرد ص ١١٢ - ١١٣؛ ص ٩٥، الابانة ص ٨؛ أما في أصل الوحي فقد ذكر لفظ «جاء» في مشتقات عديدة (٢٨٠ مرة) آية، واحدة فقط هي التي تتحدث عن مجيء الله ﴿ **وجاء ربك والملك** =

= صفاً صفا ﴾ (٨٩ :٢٢) أما باقي الآيات فإنها تتحدث عن محمد ،والرسل وموسى وأحد من الناس والسحرة والمعذورون والملك واخوة يوسف والبشير وآل لوط وأهل المدينة ورجل يسعى وعيسى ومن خشي الرحمن وفرعون وجنوده ، وإحداها والمؤمنون والمؤمنات والمنافقون ، ومن جاء يسعى ، ويوسف ، والأعمى ، والأنبياء ، والعصبة . كما تجيء المعاني مثل جاء الحق والهدى والأجل والأمر والوعد والخوف والموعظة والنعمة والمنة والذكرى والبرهان والنور والفتح والعذاب . . . الخ . ويمكن أن يضاف أحد الأشخاص أو المعاني إلى الله مثل رسول الله أمر الله وعد الله وليس الله ذاته . وكأن المتكلمين لم يجدوا من ٢٨٠ آية إلا آية واحدة تتحدث عن مجيء الله وضربوا مؤامرة صمتٍ عن مجيء المعاني لاشغال الناس بما لا يفيد وما يبعدهم عن شؤون دنياهم . أما لفظ « أتى » فإنه ذكر في القرآن ٥٥٧ مرة منها مرتان فقط يكون الله فيها فاعلاً مثل ﴿ قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (١٦: ٢٦) أي أهلكهم لأنه فعل متعد له مفعول ، وأيضاً ﴿ فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب ﴾ (٥٩ : ٢) ؛ أي أحاط بهم وأهلكهم كفعل لله ؛ وهذا ما تؤكده الاستعمالات الأخرى التي تقارب على ثلث المرات (حوالى ١٧٠) والتي يظهر الله فيها فاعلاً مثل يأتي الله بأمره أو بآياته أو الأرض أو السلطان أو الجنود أو الناس أو الرزق أو الدرجة أو الخير أو البينة أو المال أو الحكمة والبنوة أو الثواب والفضل أو الهدى والنعمة أو الكتاب أو الحكم والعلم. . . الخ. ولكن أغلب الاستعمالات (حوالى الثلثين) استعمالات إنسانية خالصة . فالذي أتى هو فرعون أو الساحر أو الرسول أو مريم أو الآباء أو الرجال بمعنى الحركة والقدوم . أو يأتي الحق والدهر والساعة واليوم واليقين والذم والنذير والسلطان والغاشية والعذاب والجنة والنار والوعود والهدى والموت والبأس والذكر. . الخ. بمعنى الحضور. أما « صعد » فلم يذكر إلا أربع مرات اما للكلم الطيب أو للكافرين أو للصدر الضيق أو للعذاب وليس منها شيء لله كحركة أو فعل. أما لفظ « نزل » فقد ورد في أصل الوحي ٢٩٧ مرة لا توجد ولا مرة واحدة فعلاً لله وأن الله بشخصه هو الذي ينزل كفعل لازم بل هو الذي ينزّل كفعل متعد ، ينزل الملائكة والشياطين والروح والماء (٢٧ مرة) والبرد والغيث ثم ينزل الكتاب (٣٠ مرة) والقرآن والفرقان والتوراة والانجيل والآيات البينات والتنزيل والأمر والحق والنور والبرهان والخير والسكينة وأحسن الحديث. كما ينزل المائدة والحديد والمنّ والسلوى واللباس والرزق والانعام والمائدة . فالله ينزل المادة (الماء) والروح (الكتاب). أما لفظ«قام»ومشتقاته كفعل فقد ورد ٩٧ مرة ليس منها مرة واحدة لله ، وفي صيغة المثنى والجمع أو الأمر وكله لا يجوز على الله . أكثر الاستعمالات مجازية مثل « أقاموا الصلاة » (٤٠ مرة) وإقامة الدعوة والساعة والحساب والاشهاد والتوراة والانجيل وصور الله والوجه والدين وأقلها للرسول أو الناس أو الأشياء كالجدار. كما أن لفظ «قعد» ومشتقاته أفعالاً وأسماء وصفات ذكرت في أصل الوحي ٣١ مرة ليس منها مرة واحدة لله بل معظمها للقاعدين الذين رضوا بالقعود وتخلفوا عن الجهاد أو الذين كذبوا وظلموا القاعدين في النار أو المذموم الملوم المخذول المتحسر أو المستهزىء =

ويتوقف نظره فيه تاركاً العالم للمسيطر والقاهر والناهب والسالب، وهي مؤامرة تحويل «الانتروبولوجيا» إلى «ثيـولوجيـا»[٦٥٩] .

٤ ـ **الرؤية** . تبدو الرؤية عند القدماء على أنها أول وصف بل الوصف الوحيد للذات وقبل الصفات نظراً لأهميتها . وتبدو وكأنها الموضوع الأوحد في الذات نظراً لأهميتها وحمية النقاش حولها[٦٦٠] كما تبدو وكأنها أول المسائل المختلف عليها في العقائد . وأحياناً تبدو في المقدمات الخطابية اثباتاً لها في اعلان العواطف الأولى مع التسبيحات والتحميدات[٦٦١] . وفي المؤلفات المتقدمة تذكر الرؤية بلا عد أو احصاء في نهاية الأوصاف والصفات وبعد موضوع العدل بلا ترتيب[٦٦٢] . وتذكر بعض أوصاف الذات وصفاتها وبعد صفات التشبيه من وجه وعين ويد واستواء وصفات الانفعال من حقد وحنق وميل ونفور[٦٦٣] . وكثيراً ما تظهر كعبارات انشائية ودون صياغة عقلية أو ذكر لوصف أو لصفة[٦٦٤] . وتنفى من حيث هي متصلة بنفي الشبه[٦٦٥] . وتذكر الرؤية في معرض نفي الصورة في نهاية الأوصاف بعد اثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيء وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) واثبات اليد والساق والاصبع والقدم وعدم تجويز المجيء والذهاب والتدليل على الوحدانية[٦٦٦] . ثم تذكر الرؤية في النهاية أيضاً وقبل نفي المكانية والاستواء[٦٦٧] . وقد تذكر الرؤية كأحد أبواب إبطال التشبيه[٦٦٨] .

= بالقران وهو فعل من أفعال الشيطان . وأقل الاستعمالات للمؤمنين الذين تبوأوا مقاعد للقتال وجزاؤهم مقعد صدق والذين يذكرون الله قعوداً وعلى جنوبهم ، والنهي عن القعود مع القاعدين ، فأين هذا كله من « قعود » الله ؟.

(٦٥٩) أنظر بحثنا Théologie on Anthropologie, dans, la Renaissance du Monde, Arabe,

(٦٦٠) الابانة ص ١٢ ـ ١٩ .

(٦٦١) نهاية الاقدام ص ٤ ـ ٥ .

(٦٦٢) الفقه ص ١٨٦ .

(٦٦٣) الانصاف ص ٢٥ .

(٦٦٤) الانصاف ص ٤٢ .

(٦٦٥) بحر الكلام ص ٣ .

(٦٦٦) بحر الكلام ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٦٦٧) بحر الكلام ص ٢٧ ـ ٢٩ .

(٦٦٨) غاية المرام ص ١٥٩ ـ ١٧٨ .

وحتى بعد ظهور أبواب التوحيد تظهر الرؤية في النهاية وتظهر في نهاية أوصاف الثبوت السبعة وبعد الصفات المختلف عليها[٦٦٩] كاليد والوجه والاستواء والبقاء والقدم وصفات الارادة ، وقبل الوحدانية والعدل . ونظراً لأهمية صفة الرؤية قد تنتهي بها الصفات في بحث خاص[٦٧٠] وقد يُعاد ذكر الرؤية ونفي كيفيتها الحسية في النهاية في تعبيرات انشائية دون صياغات عقلية أو ذكر لصفة . ويظهر موضوع الرؤية في نهاية التوحيد قبل موضوع الكلام وما يتصل به[٦٧١]. وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشرة يظهر اثبات الرؤية كوصف تاسع بعد الوجود والقدم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي العرض ونفي الجهة والتنزيه عن الاستقرار على العرش[٦٧٢] . وتنفى الرؤية كسادس وصف للذات بعد إثبات الوجود والقدم ونفي الحاجة ونفي الجسم ونفي العرض[٦٧٣] ، وقبل الوحدانية ونفي الحاجة[٦٧٤] . وهنا يكون نفي الرؤية من باب نفي التجسيم والتشبيه ومخالفة الحوادث أي من باب ما يستحيل على الله وليس من

(٦٦٩) الانصاف ص ٢٧ .

(٦٧٠) العالم ص ٥٩ - ٦٧.

(٦٧١) الفصل جـ ٣ ، ص ٣ - ٥.

(٦٧٢) الاقتصاد ص ٣٤ - ٤٠.

(٦٧٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ - ٢٧٧ ؛ المحيط ص ٢٠٨ - ٢١٣.

(٦٧٤) المغني جـ ٤ ، ص ٣٣ - ٢٤٠.

(٦٧٥) يقول القاضي عبد الجبار «وقد بينا من قبل أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم فلا وجه لمكالمة هذه الطائفة في الرؤية لأنه لو ثبتت فيه جل وعز ما قالوه لوجب أن يرى لا محالة وإنما تتكلم في نفي الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه ليس بجسم ولا عرض » المغني جـ ٢ ، ص ٢٢٠ ؛ ويقول أيضاً « اعلم أنه لما نفي عنه شبه الأجسام والأعراض وما يختص كلاً منها من الأحكام اتبعه بنفي الرؤية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكهما فيه . وهذا الباب يعد من باب نفي التشبيه وإن كان من تحقق التشبيه لا يكلم في نفي الرؤية من حيث أنهم عند تحقيق الكلام عليهم في كيفية الرؤية لا بد من أن يظهروا التشبيه وعند إيرادهم لما يدل على مذهبهم لا ينفكون عما يقتضي التشبيه . . . وكذلك فعندما يبطل مذهبهم بنهي القول إلى وجوب التشبيه فلهذه الوجوه عُدَّ من باب نفي التشبيه » . المحيط ص ٢٠٨.

(٦٧٦) النسفية ص ٩١ - ٩٦ ؛ طوالع الأنوار ص ١٨٥ - ١٨٨ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٦٧٧) المسائل ص ٣٧١ - ٣٧٣.

باب الجواز[٦٧٥]، وتظهر عرضاً مع نفي التجسيم وأبعاض الانسان أو كله[٦٧٦]. وعادة ما يظهر هذا الوصف في نهاية أوصاف الذات بعد القدم والبقاء والوجود والشيء، ونفي الجسم ونفي الجهة والحيز والمكان ونفي الجوهر، ونفي الاتحاد والحلول[٦٧٧]. تظهر في نهاية صفات السلوب وقبل صفات الثبوت، صفات المعاني السبع وذلك لأن صفات السلوب نفي لمشاركة الذات لغيرها ونفي تركيبها، ونفي التحيز، ونفي الاتحاد، ونفي الحلول، ونفي الجهة، ونفي المخالفة للحوادث، ونفي اللذة والألم، وهي صفات ثمان للسلوب[٦٧٨]. وتظهر على أنها خامس وصف في التنزيه بعد نفي المشاركة والجسمية والحلول والاتحاد وقيام الحوادث بالذات[٦٧٩]. كما تظهر على أنها سابع وصف في التنزيهات بعد نفي الجهة والمكان ونفي الجسمية ونفي الجوهر والعرض ونفي الزمان ونفي الاتحاد والحلول ونفي قيام الحوادث بذاته[٦٨٠]. وتُنفى الكيفية بعد اثبات الوحدانية والقدم وظهور الصفات السبع ثم نفي العرض والجسم والجوهر والصور والحد والعد والتبعيض والتجزيء والتركيب والتناهي والماهية. والكيفية هي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب[٦٨١].

ثم انتقل الموضوع مما يستحيل على الله وصفات التنزيه الى ما يجب لله وصفات التشبيه أي من صفات السلوب الى صفات الثبوت فظهر موضوع الرؤية في آخر التوحيد بعد اثبات الوحدانية، الصفات السبع، قبل الانتقال الى العدل[٦٨٢]. وتظهر بعد جميع أبواب التوحيد وقبل العدل[٦٨٣]. وقد تظهر بعد الصفات السبع وقبل الوحدانية وبعدها يأتي العدل[٦٨٤]. ويظهر نفي الألوان

---

(٦٧٨) المحصل ص ١١٥ - ١١٦.

(٦٧٩) طوالع الانوار ص ١٦٢.

(٦٨٠) المواقف ص ٢٢٧ - ٢٧٨.

(٦٨١) النسفية ص ٦٤.

(٦٨٢) نهاية الاقدام ص ٣٥٦ - ٣٦٩.

(٦٨٣) النسفية ص ٩١ - ٩٦؛ طوالع الأنوار ص ١٨٥ - ١٨٨؛ العضدية جـ ٢، ص ١٦٦ - ١٦٧.

(٦٨٤) المسائل ص ٣٧١ - ٣٧٣.

والطعوم والروائح ليس مع نفي الرؤية ولكن لأنها صفات لا مبرر لها في حين أن الصفات السبع لها ما يبررها وهو اثبات الكمال في الذات أو في الصفات أو في الأفعال[٦٨٥] . وقد تظهر الرؤية في معرض الحديث عن صفة السمع ، وهي الصفة الثانية من الرباعي (السمع - البصر - الكلام - الارادة) والخامسة من السباعي (العلم - القدرة - الحياة - السمع - البصر - الكلام - الإرادة)[٦٨٦] .

وقد تذكر الرؤية عند المتقدمين في مسألة مستقلة ليس فقط في التوحيد بل أيضاً في العدل ثم يعقد لها فصل خاص مستقل في النهاية[٦٨٧] . وترتبط الرؤية بالعدل وذلك لأن نفي الرؤية مبدأ وليس عادة حتى لا يطعن في العدل . فلماذا يرفع الله نفسه عن البعض ويكشف عن نفسه للبعض الآخر ؟[٦٨٨] وقد لا تذكر الرؤية مطلقاً في بعض المؤلفات المتقدمة ويحل العمل في الجواز محل الرؤية في العقائد المتأخرة عند اكتمال البناء النظري للصفات في أحكام العقل الثلاثة[٦٨٩] . ولما تحول مبحث العدل كله عند المتأخرين الى مبحث التوحيد فيما يجوز على الله في أحكام العقل الثلاثة انتقل موضوع الرؤية من العدل الى التوحيد من جديد[٦٩٠] . فدخل فيما يجوز على الله سواء في الصفات أو في الأفعال[٦٩١] . وبالتالي تدخل الرؤية ضمن أحكام الجواز[٦٩٢] . وبالتالي يرجع الفضل للمتأخرين في نقلها من الاستحالة والوجوب كما هو الحال عند المتقدمين الى الجواز أو الامكان أي

---

(٦٨٥) التمهيد ، الأصول ، السنوسية ، الكفاية ، العقيدة، الباجوري، كتاب التوحيد ، الرسالة ، الجامع ، القطر .

(٦٨٦) أصول الدين ص ٧٨ - ٧٩ ؛ الارشاد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٨٧) أصول الدين ص ٩٨ - ١٠٢ .

(٦٨٨) الانصاف ص ٤٧ - ٤٨ ، ص ١٧٦ - ١٨٣ .

(٦٨٩) المغني جـ ٤ ، ص ٤٧ ، ص ٤٢ ، ص ١١٥ .

(٦٩٠) النظامية ص ٢٥ - ٢٨ ؛ الارشاد ص ١٦٦ - ١٨٦ .

(٦٩١) غاية المرام ص ١٥٩ - ١٧٨ ؛ الارشاد ص ١٨٦ ؛ المواقف ص ٢٩٩ - ٣١٠ ؛ الجوهرة ص ١٢ ؛ الخريدة ص ٤٥ - ٤٦ ؛ الوسيلة ص ٤٥ : الحصون ص ٣٠ - ٣١ ؛ التحقيق التام ص ٩٧ - ١٠٦ .

(٦٩٢) النظامية ص ٢٥ .

أنها مسألة فرعية لا تخص جوهر الذات وصفاتها ، ليست في لبّ التوحيد. وقد يترك الجواز عامة دون اعطاء مثل الرؤ ية مما يدل على تناقص أهميتها تبعاً لاختلاف الظروف والدوافع[٦٩٣] . وقد تأتي في آخر مبحث الذات والصفات معاً[٦٩٤] .

وقد أعدنا نحن نقل الرؤ ية من حكم الجواز الى حكم الاستحالة كما نقلنا العدل من حكم الجواز الى حكم الوجوب . فالرؤ ية مستحيلة ، وكان بالفعل أنسب وصف توضع فيه استحالة الرؤ ية هو القيام بالنفس لأن الرؤ ية تتطلب المحل ، والقيام بالنفس ينفي المحل . وهي ليست من الأصول ويمكن استغناء التوحيد عنها كأحد مكوناته ، فنفي الرؤ ية في النهاية من الأوصاف السلبية ومن صفات التنزيه أي أنها من تحديدات النفي .

وهناك ثلاثة مواقف في موضوع الرؤ ية . الأول اثبات الرؤ ية الموضوعية أما مع المقابلة أو بلا كيف ، وهما موقفا التجسيم والتشبيه ، والثاني اثبات الرؤ ية الذاتية طبقاً لحالات الافراد وقواهم النظرية والعملية ، والثالث نفي الرؤ ية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه[٦٩٥] . وكل موقف يعتمد على حجج نقلية وعقلية ولكن الغالب هي الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤ ية سمعي خالص وبالتالي يجب استبعاده من موضوع العلم طبقاً لنظرية العلم التي تكون فيها الحجج النقلية ظنية خالصة[٦٩٦] . لا تثبت الرؤ ية سمعاً فحسب ، فالعقل أساس النقل وبالتالي يظل الموضوع كله ظنياً ولا يتحول الى موضوع يقيني إلا بحكم العقل[٦٩٧] . بل ان اثباتها في الدنيا شرعاً عليه خلاف وبالتالي ينتفي عنها الاجماع

---

(٦٩٣) السنوسية ص ٣ ، ص ٥.

(٦٩٤) النسفية ص ٩١ - ٩٦.

(٦٩٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٦ - ٢٧٧. ويستوي المجسمة وأهل السنة ، الكرامية والحنابلة في ذلك . فطبقاً لأهل السنة يصح الله أن يرى . والكرامية والحنابلة أطبقوا على أنه لو لم يكن جسماً وفي مكان لامتنعت رؤ يته . المعالم ص ٥٩.

(٦٩٦) أنظر أيضاً الفصل الثالث ، نظرية العلم - ثامناً، مناهج الأدلة ، الفرق ص ٣٣٥ - ٣٣٦؛ الابانة ص ١٠ - ١٣؛ الانصاف ص ٤٧ - ٤٨، ص ١٧٦ - ١٩٣.

(٦٩٧) أنظر الفصل الثامن .

الشرعي والاجماع نفسه يحتاج الى اثبات صحة تفسير وابطال آخر . الاجماع ذاته خاضع للتفسير والفهم ، متغير وخاضع لتطور فهم اللغة ومتغير بتغير الظروف وباجتهاد كل جيل ويمكن خرقه باجماع آخر أو باجتهاد. لا يثبت الاجماع إلا أموراً عملية وليس أموراً نظرية . والدليل النقلي حتى ولو كان اجماعاً متواتراً لا يقطع في مسألة نظرية أصولية[698] . ومهما كان العقل قادراً على ايراد حجج فإنه لا يستطيع في أمر متعالٍ كهذا باعتراف الأصوليين[699] ، فليس أمامهم إلا السمع ، والسمع ليس حجة عقلية بل ظنية . ولما كانت الرؤية لا تثبت الا سمعاً ، والالهيات تقوم على العقل كان موضوع الرؤية خاصة الرؤية في الآخرة أقرب الى السمعيات وأدخل في المعاد خارج نظرية الذات والصفات والأفعال التي تقوم على أحكام العقل الثلاثة . فالموضوع متعال وحجته ظنية وبالتالي فهو خارج الالهيات والعقليات طبقاً لمقاييس القدماء . ولا يصبح موضوعاً لعلم أصول الدين إلا إذا كان موضوعاً عينياً من خلال التجربة الانسانية الخاضعة لتحليل العقل . وقد تكون في نهاية الأمر مسألة معرفية خالصة ، رؤية المعاني وادراكها وبالتالي فهي جزء من نظرية العلم[700] .

أ ـ **هل يمكن إثبات الرؤية الموضوعية؟** وتعني الرؤية حينئذ رؤية الله بالعين كرؤيتها للأشياء مع المقابلة وبشرط الضوء والأشعة والملامسة والجهة والملاقاة والمداخلة. فإذا كانت الرؤية من جهة الفوق فذلك لأن الفوق أشرف من التحت

---

(٦٩٨) لا يمكن ادعاء الاجماع لقول عائشة « لو وقف شعري مما قلت ثلاثاً من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية ثم تلت ﴿ **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء** ﴾ (٤٢ : ٥١)، شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

(٦٩٩) الاجماع من أهل السنة على جواز معاني الدنيا والآخرة عقلاً وواقعة وثابتة في العقبى سمعاً . وكيف يثبت في الآخرة شيء عقلاً ؟ فذلك ضد نسق العلم في التمييز بين الإلهيات (العقليات) والسمعيات . « واعلم أن هذه المسألة سمعية. أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية . وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه . وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية » نهاية الاقدام ص ٣٦٩ ؛ النظامية ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٧٠٠) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ .

والرؤية من عل تكشف أكثر من الرؤية من أسفل، أكثر شمولاً واتساعاً واكتمالاً من الرؤية الجزئية الحسية الجانبية. الأولى رؤية العقل والثانية رؤية الحس(٧٠١).
وقد تكون هذه الرؤية وما يصاحبها من حركات الملاطفة والمعانقة والمجالسة والملامسة تعبيراً عن كبت جنسي وحرمان دنيوي أو عجز فعلي. فالصوفي محروم جنسياً فيتخيل أنه يعانق الحور العين، ومحروم دنيوياً فيتوهم أنه يأكل من ثمار الجنة، وعاجز عن محاربة الظلم فيتصور محاربة الشيطان الشر المجسم. والمضطهد قد ضاع منه الله، واهتزت من تحت أقدامه الأرض فيتوهم أنه ممسك به معانقاً إياه، وأنه وحده المدافع عنه ضد الظلم، أو أنه يعانق الزعيم الشهيد ويتشبث به ويتمسك بمبادئه.
أما جواز الرؤية دون اشتراط الجسمية فانه تحصيل حاصل، فلا رؤية حسية عينية في الخارج لشيء موجود في الخارج إلا إذا كان جسماً. ولا يمكن قياس الله على الملائكة في جواز رؤيتهم دون أن تكون أجساماً فالله ليس من جنس الملائكة، كما أن الملائكة يمكن للبعض رؤيتها كما تروى الأخبار والآثار والتجارب الروحية للأولياء والصوفية. كما يستحيل اثبات الرؤية بلا كيف لأن الرؤية لا تكون إلا كيفاً، كمن يقوم بخطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، أو من يثبت قضية ثم ينفيها والموضوع واحد. لا يمكن أن تتم الرؤية بعين البصر إلا بالملاقاة وبالشعاع(٧٠٢).

---

(٧٠١) جوزت الكرامية الرؤية بالمواجهة لكون الله في الجهة والمكان، التحقيق التام ص ٩٧ - ٩٨؛ وجوزوا الرؤية من جهة فوق دون سائر الجهات؛ الملل جـ ٢، ص ٢٠؛ النسفية ص ٩١ - ٩٦؛ المواقف ص ٣١٠؛ وتقول كل المجسمة إلاّ نفراً يسيراً باثبات الرؤية وقد يثبتها من لا يقول بالتجسيم، مقالات جـ ١، ص ٢٦٥؛ والرؤية بالمقابلة والاتصال والشعاع عند المشبهة والكرامية طوالع الأنوار ص ١٨٥؛ وجوز هشام بن الحكم وغيره من المجسمة رؤيته في الحقيقة وأنه يلمس. المغني جـ ٤، ص ١٣٩ - ١٤٠؛ وقد جوز المشبهة والكرامية الرؤية لأن الله في الجهة، المحصل ص ١٣٧ - ١٣٨؛ كما جوز بعض مشبهة المرجفة رؤية الله بالأبصار في الدنيا ولا ينكر أحدهم أن يكون بعض من يلقى في الطرقات، مقالات جـ ١، ص ٢١٤؛ وأجاز البعض الآخر الحلول في الأجسام. وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعل الههم فيه! وعند نصر وكهمش تجوز رؤيته في الدنيا ومصافحته وملامسته ومزاورته للناس. والمخلصون يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك. وعند أصحاب الهجيمي تجوز رؤيته في الدنيا، يزورونه ويزورهم، الملل جـ ٢، ص ٦؛ مقالات جـ ١، ص ٢٦٣.

(٧٠٢) يتفق أهل السنة وأصحاب الحديث مع الكرامية على جواز الرؤية عقلاً ووقوعها شرعاً. فهي =

والحقيقة أو الأدلة النقلية لا تثبت الرؤية بقدر ما تنفيها[٧٠٣]. فسؤال موسى «ربّ أرني» لا يدل على إمكان الرؤية لأن العاقل لا يطلب المحال لأن السؤال قد يكون طلباً للمحال بغية التعليم. سؤال موسى إذن لا يعني الإمكان

= جائزة في العقل واجبة في النقل؛ الغاية ص ١٥٩؛ النسفية ص ٩١ ـ ٩٢. ولكنهم يختلفون في الكيفية. فالرؤية عند أهل السنة تتم من غير مواجهة والكرامية يجعلون المواجهة أمام الموضوع ومقابلاً له وهو ما تعنيه المعتزلة أيضاً وبينت استحالته فنفت الرؤية، المواقف ص ٣١٠؛ الانصاف ص ١٧٦؛ جوز الأشاعرة والسلف الصالح الرؤية بعيني رؤوسهم فالرؤية إدراك وانكشاف في البصر تحدث بفتح العين دون أن يتطلب ذلك بالضرورة شعاع خارج أو داخل أو ملاقاة. فكل موجود يمكن رؤيته حتى الأعراض، الدواني جـ ٢، ص ١٦٦ ـ ١٨١؛ أثبت أهل السنة والجماعة الرؤية بالأبصار بلا تشبيه ولا تعطيل، الفرق ص ٣١٣؛ لم يجوز أحد من أهل القبلة الإبصار بالأشعة أو انطباع شبح أو تمثل حاسة لأنّ الرؤية إدراك وراء العلم أو علم مخصوص، النهاية ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ وعند طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث أنه يرى بالأبصار ويدرك بها، المغني جـ ٤، ص ١٣٩ ـ ١٤٠؛ ويثبتها أصحاب عبد الله بن سعيد القطان مع أهل السنة، مقالات جـ ١، ص ٣٢٥؛ وعند زهير الأثري يُرى الله بالأبصار بلا كيف، مقالات جـ ١، ص ٣٢٦؛ وقد جوز سفيان بن سحبان وغيره من المرجئة الرؤية بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة في المشاهد، المغني جـ ٤، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، والخلاف مع المجسمة والأشعرية، شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ وعند الأشعري هي رؤية على الاطلاق بالعين وبالقلب على السواء، الابانة ص ١٥ ـ ١٧؛ أنظر أيضاً، التحقيق ص ٩٧ ـ ١٠٢. المسائل ص ٣٧١ ـ ٣٧٢؛ الانصاف ص ١٧٦ ـ ١٩٣؛ بحر الكلام ص ٢٧ ـ ٢٩؛ المحصل ص ١٣٨ ـ ١٣٩؛ الابانة ص ١٣ ـ ١٥؛ النهاية ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩ الارشاد ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٧٠٣) أقوى الأدلة السمعية قصة موسى التي يُعتمد عليها اعتماداً كلياً الواردة في سورة الأعراف ﴿ **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً، وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك، وأنا أول المؤمنين** ﴾ (٧:١٤٣)؛ ومرة أخرى ﴿ **يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم، ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطاناً مبيناً** ﴾ (٤:١٥٣)؛ ومرة ثالثة ﴿ **وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون** ﴾ (٢:٥٥)؛ أنظر تحليل القصة كحجة في الغاية ص ١٧٠ ـ ١٧٦؛ التفتازاني ص ٩١ ـ ٩٤؛ المواقف ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ الأصول ص ٩٩ ـ ١٠١؛ الارشاد ص ١٨١ ـ ١٨٥؛ التحقيق ص ٩٨ ـ ١٠٠، ص ١٠٤ ـ ١٠٧؛ النهاية ص ٣٦٣ ـ ٣٦٩.

بل يهدف إلى رد الانسـان إلى حدوده الـطبيعية مـانعاً لـه من أي اغتراب في العـالم تاركاً رؤ ية الأشياء إلى رؤ ية وهمية مشخصة للمعاني. كما أن الرؤ ية هنا تعني البيان والإظهار والكشف ولا تعني الرؤ ية بالعـين. وكلمة «لن» للتـأبيد وليس للتوقيت، للتـأبيد وليس للتأكيد. ولمـاذا لا يكون النفي للمستقبـل ؟ وكيف لا يدل عـلى منع الجواز ويدل على منع وقـوع الجائـز إذ أن معنى الجائـز أنه لم يكن واقعاً؟ وتعني الإجابة بالنفي الاستحالة لا الجواز. وهي آية مطلقة يرى الأشاعرة أنها لا تمنـع من الخصوص في بعض الأوقات في حين أن الحكم العام في كل الأوقات، والاستثناء لا يكـون قاعـدة. ولا يقاس ذلـك على أن اليهـود لن يتمنوا المـوت لأن المـوت واقـع والرؤ ية ليست كذلك. ولا يعني الاستقرار في المكان اثبات الرؤ يـة نظراً لاستقـرار الجبـل بل يعني العـود الى العالم وأن من يـريد رؤ يـة الله الثابت العـظيم الشـامـخ الجليل فلْيَر الجبل آيـة منه أو يكـون استقرار الجبـل محالاً لأنـه متحرك إمـا بدوران الأرض أو بدكه وبالتالي تعليق الرؤ ية على شرط محال فتكون محـالة. ثم إن مـوسى قد تاب عن سؤاله بقوله «تُبْت اليك» والتـوبة لا تكـون إلا من الذنب وهـو طلب رؤ ية الله. كما أن اليهود «أخذتهم الصاعقة» جزاء على طلب الرؤ ية، وكـأن اليهود هم الذين استدرجوا موسى للطلب، وموسى رغبة في إيمانـه وجّه الـطلب بدوره الى الله دون أن يمعن أو يفكـر فيه، كـما طلب مائـدة من السماء من قبـل فنـزلت لهم. فالرؤ ية هنا ليست معجزة أو آية أو دليلاً بل استحالة وذنب وطلب من وعي مجسم مشبّه وشعور مادي قاصر عن التنزيه وادراك المعاني المستقلة. فهو سؤ ال القوم عـلى لسـان موسى وليس سؤ ال مـوسى. مـوسى مجـرد مبلغ حتى لا تـأتي الاجـابـة من السلطة مباشرة وليس من مـوسى حتى يخف الاعتراض وتـزداد درجة القبـول وحتى يثبت لهم بالتجربة استحالة الرؤ ية بدخول طرف ثـالث وليس مجرد بسؤ ال واجـابة بين طرفين. وقد تخيل القدماء احتمالات أربعة لموسى. الأول هو السؤ ال عنها بعد العلم بجوازها وهذا تحصيل حاصل. فمن أين يأتيه العلم قبل السؤ ال ؟ ولا يمكن السؤ ال إلا عن مجهول. والثاني هـو السؤ ال عنها مـع العلم باستحـالتها وهـو أيضاً تحصيـل حاصـل فمن أين يأتيـه العلم بـالاستحـالـة ؟ وإذا كـان يعلم بـالجـواز أو الاستحالة فلم السؤ ال عنـه ؟ والثالث هـو السؤ ال عنها وهـو شاك فيهـا كما شـك

ابراهيم، ويريد موسى اجابة كي يطمئن قلبه، وهو احتمال وارد، وكانت الاجابة بالاستحالة. والاحتمال الرابع هو السؤال عنها وهو ذاهل العقل لا يفهم شيئاً وهو متأزم من تعنت قومه. وهذا هو الاغتراب في صورة التجربة الدينية عند موسى وقومه فكانت الاجابة تصحيح الاغتراب. لم يشأ موسى أن يرد الاغتراب بنفسه حتى يأتي التصحيح من الرب أقوى وأفعل. بالاضافة إلى أن موسى نفسه كان مغترباً صوفياً متأزماً يود رؤية الله تعويضاً له عن مآسي قومه وعصيانهم له(٧٠٤). كما أن قصة موسى في مراحل الوحي السابقة وفي ظرف تاريخي خاص لشعب معين، في مرحلة اليهودية والشخصية اليهودية والوعي الحسي اليهودي الذي يطلب الرؤية الحسية والاله الحسي والنعيم الحسي والبرهان الحسي. وهي تورد في مورد التهكم عليهم في اطار تطور مراحل الوحي ولكن في نهاية الوحي وبعد اكتماله لا يعود الموضوع مطروحاً. فالله لم يعد شخصه بل كلامه، وكلامه لا يرى بل يسمع ويطبق كنظام للعالم.

---

(٧٠٤) عند أبي علي وأبي هاشم سؤال قوم موسى له يثبت الاستحالة. وعند أبي علي لاظهار علم من أعلام الآخرة استغناء عن النظر والاستدلال ولوجود الشك مثل شك إبراهيم، المغني جـ ٤، ص ٢١٧ - ٢٢٠؛ وعند أبي الهذيل يمكن أن يكون السؤال للتعلم والدرس وإعادة وضع الشعور في اتجاهه الصحيح نحو موقفه الشرعي في العالم. والرؤية هنا بمعنى العلم. وعند القاضي عبد الجبار هو سؤال من قوم موسى وليس من موسى، الشرح ص ٢٦٢ - ٢٦٥. أنظر أيضاً التنبيه ص ٦٠ - ٦١؛ المعالم ص ٦١ - ٦٤. وعند العلاف والجبائي وأكثر البصريين سؤال موسى ليس سؤالاً بل تجاوز إلى العلم الضروري، واطلاق الملزوم على اللازم شائع، وأن الجواب ﴿ **لن تراني** ﴾ تأكيد على النفي وإجابة على السؤال. وعند الكعبي والبغداديين أن السؤال عن يوم القيامة أو عن علامة من علاماتها وحذف المضاف أمام المضاف إليه ممكن لغوياً مثل، واسأل القرية. ويرى الجاحظ أن سؤال موسى بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعه بطريقة الأولى. وقد سأله موسى وهو يعلم الاستحالة ليتأكد دليل العقل مع دليل السمع ومثل سؤال إبراهيم ﴿**رب أرني كيف تحيي الموتى. قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي**﴾، وقد يدل السؤال على عدم علم موسى بالاستحالة ثم علم بعد السؤال أن الرؤية ليست شرطاً للتوحيد، وأن السؤال صغيرةٌ من صغائر الأنبياء. وتعليق الرؤية على استقرار الجبل ساكناً أو متحركاً يمنع الرؤية فالحركة لا تسكن والسكون لا يتحرك. والقصد عدم وقوعها وليس اثبات الامكان. المواقف ص ٢٩٩ - ٣٠٢. وهي ليست حالة خاصة لموسى بل حكم عام، الاقتصاد ص ٣٩ - ٤٠.

وهناك حجج نقلية أخرى بعيدة وغير مباشرة تتحدث عن الرؤية في الآخرة لا في الدنيا . وهي لغة مجازية صرفة تعني الرؤية فيها الرحمة والثواب[٧٠٥] . وأي تأويل آخر يحتاج الى اثبات بدليل أو قرينة[٧٠٦] . أما الأحاديث فإنها روايات يمكن الشك في صحة سندها كما يمكن تأويل متنها . معظمها أخبار آحاد معارضة بغيرها ، توجب التشبيه وتعارض الحس وبالتالي تفتقد شروط التواتر وفي مقدمتها الاتفاق مع شهادة الحس ومجرى العادات . كما أنها تتضمن الجبر بالاضافة الى التشبيه وبالتالي تعارض مبدأي التوحيد والعدل . رواتها من فرق المعارضة أو من جماعات الاضطهاد (الخوارج ، الشيعة) من أجل تقريب الله لصفوفها في مواجهة تمثل السلطة القائمة لله وتمثيلها له ، وبالتالي يكون القصد منها نزع السلاح من أيدي الخصوم ، ودخول الرؤية في معارك السلطة والمعارضة[٧٠٧] . تقع الأدلة النقلية كلها اذن في معارك تفسير النصوص . ولا يكون الحل هو حل التعارض بين النصوص بل ارجاعها الى مواقفها الاجتماعية والسياسية واستخداماتها في معارك

---

(٧٠٥) مثلاً ﴿ **كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** ﴾ مجرد تشبيه ، والرؤية فرع للتشبيه ، وبالتالي تفسر كما تفسر آيات التشبيه حرصاً على التنزيه بمعنى المنع من الرحمة والثواب ، المغني جـ ٤ ، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ ؛ الشرح ص ٢٦٧ ؛ وأيضاً ﴿**وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة**﴾ (٧٥ : ٢٢) والنظر هنا لا يعني الرؤية بمعنى تقليب الحدقة أمام جسم مضيء بل منتظرة الثواب والرحمة ؛ وكذلك ﴿ **الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾ (٢ : ٤٦) ، فاللقاء لا يوجب الرؤية ضرورة بل قد يعني الحضور واللقاء المعنوي. المعالم ص ٦١ - ٦٤ ؛ التنبيه ص ٦٠ - ٦١ . قد يعني اللقاء تحقيق الهدف والغاية والوصول إلى المنتهى والمصير مثل الذي يلاقي حتفه . وقد يعني الثواب والمكافأة. وقد يحدث لقاء مع رؤية وقد تقع رؤية دون لقاء. لقاء الفكر مع آخر قد يتم دون رؤية ، وقد تحدث رؤية فرد لآخر دون أن يتم لقاء بينهما . وما أكثر ما نرى دون أن نلقى ، وما أكثر ما نلقى دون أن نرى. الشرح ص ٢٦٥ - ٢٦٧ .

(٧٠٦) مثلاً ﴿ **للذين أحسنوا الحسنى وزيادة** ﴾ (١٠ : ٢٦) ، فالزيادة كرؤية تأويل لا دليل عليه يقوم على اثبات اليد لأنه اثبات للوجه . ولا يجوز التأويل نقلاً فهذا عود إلى النقل ، والتأويل العقلي يقوم على قواعد لغوية أو دلائل عقلية أو قرائن حسية. المعالم ص ٦١ - ٦٤.

(٧٠٧) يُروى أن الصحابة سألوا الرسول : هل نرى ربنا ؟ قال نعم ، سترونه كما يرى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب وكما ترى الشمس ليس دونها سحاب ، وهذا التشبيه يعني اللقاء وليس الرؤية ، الانصاف ص ١٨١ - ١٨٢ .

السلطة والمعارضة . وما أسهل الاعتماد على الدليل الشرعي في مجتمع الشرع فيه سلطة وعلى النقل والرواية وأهل السنة هم الرواة والفرق هم أهل الأهواء الذين لا تقبل رواياتهم ولا شهاداتهم ، وعلى الاجماع على لذة النظر وهم أهل السنة والجماعة والفرق أهل الكفر والضلال ، وعلى قرائن أحوال الرسول ، وكلهم الى رسول الله منتسب ، وعلى قول الصحابي وهو صاحب السلطة وقريب السلطان مع أن قوله ليس مصدراً للتشريع والأولى ألا يكون مصدراً للعقيدة(٧٠٨) . والحقيقة أن آيات الرؤية في أصل الوحي لا تشير إلا إلى رؤية الأشياء الحسية أو رؤية ظواهر الطبيعة كآيات لله وتبين حدود الرؤية الانسانية وخداع الحواس وأن الله لا يكون موضوعاً للرؤية بل هو شرط الرؤية للأشياء . فهو ذات وليس موضوعاً ، شرط وليس مشروطاً ، يرى ولا يُرى(٧٠٩) .

---

(٧٠٨) يرى الملطي الشافعي أن النصوص تثبت الرؤية والكلام وتنفيها في نفس الوقت في الدنيا والآخرة ، التنبيه ص ٦٠ - ٦١ ؛ أما حديث النزول « ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من داع فأجيب له؟» فإنه معارض بأخبار أخرى. والنزول لا يعني الرؤية بل تعني درجة القرب . الارشاد ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ كما اختلف الصحابة في رؤية الرسول لله ليلة الاسراء . والاختلاف لا يدل على الاثبات أكثر مما يدل على النفي . وهناك تفسير عائشة لليلة كلها بما فيها الرؤية على أنها مجرد شعور بالقلب وليس حركة في المكان . كما أن حديث « أسألك لذة النظر إليك » أخبار آحاد ومعارض بغيرها وتوجب التشبيه المغني جـ ٤ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ؛ وأيضاً « اللهم أسأل النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضر أو مضر ولا فتنة مضلة » وهي رواية آحاد أيضاً معارضة بغيرها ، تؤول مجازاً ، وهي أقل من أصل الوحي في القرآن كمصدر أول . الانصاف ص ٢٨١ ؛ التفتازاني ص ٩٤ - ٩٦ ؛ الانتصار ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٧٠٩) ذكر فعل «رأى» ومشتقاته في القرآن ٣١٠ مرات منها أربع مرات فقط في قصة موسى وهي الحجة النقلية الوحيدة والتي تدل على طلب المستحيل ومثل ﴿ **لو أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا** ﴾ (٢٥ : ٢١). أما باقي الاستعمالات فإن موضوع الرؤية اما الظواهر الطبيعية مثل الشمس والقمر والكوكب والزرع والريح والماء والهواء والنار والحرث والمني والجبل والماء والفلك والظل والسحاب والأرض والليل والنهار أو رؤية أصناف من الناس في أغلبهم من الكافرين والمنافقين والمشركين والظالمين والذين ضلوا ونهوا عن النجوى وجادلوا ويخوضون في آيات الله والذين في قلوبهم مرض أو الذي كفر واتخذ إلهه هواه والذي تولى والذي ينهى عبداً إذا صلى. . الخ . وقد =

أما الحجج العقلية فمنها حجج جدلية ، مثلاً : إذا كان الله يجعل الأشياء لنا مرئية فليس من المعقول ألا يكون هو مرئياً من نفسه أو منا(٧١٠) . وتعتمد الحجة على أن الله شرط الرؤية كما يبدو ذلك من بعض الآيات . والحقيقة أن هذه الحجة تخلط بين الذات والموضوع . فالله ذات رائية وليس موضوعاً مرئياً ، ويتعامل مع ذات رائية ، ممكّناً اياها من الرؤية فلا يتحول الى موضوع لرؤيتها . كما أنها ليست الرؤية الغالبة . فالغالب أنا نرى الأشياء بأنفسنا . والله ليس موضوعاً

= تكون الرؤية للعذاب والنار والبأس أو للأصنام مثل اللات والعزى . وقد تكون الرؤية للنعيم والبرهان والعمل الصالح والوعد والآيات . وتكون الرؤية لأفعال الله وخلقه وآثاره وليس لذاته والتي لا يراها الانسان والتي تبدؤها الآيات بالاستفهام المثبت «أفرأيت»، «أرأيتم» أو المنفي «ألم تر» للعظة والعبرة. ويكون الله أحياناً هو شرط الرؤية أي أنه هو الذي يُمكّن منها مثل ﴿ وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون ﴾ (٣:١٥٢) ؛ ﴿ ولو أراكم كثيراً لفشلتم ﴾ (٨:٤٣) ؛ ﴿ فأراه الآية الكبرى ﴾ (٧٩:٢٠) ؛ ﴿ ولو نشاء لأريناكم ﴾ (٤٧:٣٠) ؛ ﴿ ولقد أريناه آياتنا كلها ﴾ (٢٠:٥٦)؛ (حوالى ٤٠ مرة بهذا المعنى) فالله ليس هو الرائي فقط أي أنه ذات وليس موضوعاً ﴿ ألم يعلم بأن الله يرى ﴾ (٩٦:١٤) ؛ ﴿الذي يراك حين تقوم ﴾ (٢٦:٢١٨) ؛ ﴿ أيحسب أن لم يره أحد ﴾ (٩٠:٧) ، بل هو شرط للرؤية . وقد أخطأ فرعون عندما أراد جعل نفسه مكان الله بقوله ﴿ ما أريكم إلا ما أرى ﴾ (٤٠:٢٩)؛ وكثيراً ما تكون الرؤية خادعة ﴿ إنا لنراك في ضلال مبين ﴾ (٧:٦٠) ؛ ﴿ إنا لنراك في سفاهة ﴾ (٧: ٦٦) ؛ ﴿ ما نراك إلا بشراً مثلنا ﴾ (١١:٢٧) ؛ ﴿ وما نراك اتبعك إلا الذين هم أرذالنا ﴾ (١١:٢٧) ؛ ﴿ إنا لنراك فينا ضعيفاً ﴾ (١١:٩١) ؛ والرؤية محدودة فإما ينظر الانسان ولا يبصر ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ (٧:١٩٨) ، أو لا يرى شيئاً على الاطلاق : ﴿ خلق السموات بغير عمد ترونها ﴾ (٣١:١٠) ؛ ﴿ وأنزل جنوداً لم تروها ﴾ (٩:٢٦، ٩:٤٠ ، ٣٣ : ٩)؛ والرؤية مرتبطة بالحالة النفسية ،﴿فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك﴾ (٣٣:١٩). كما أنها بالنسبة إلى رؤية الله قد تكون وهماً ﴿ انهم يرونه بعيداً ونراه قريباً ﴾ (٧٠:٧)؛ ﴿ أعنده علم الغيب فهو يرى ﴾ (٥٣:٣٥)، فالرؤية ذاتية فردية تختلف باختلاف وضع الشعور ﴿أفتمارونه على ما يرى ﴾ (٥٣:١٢)؛ ولا تؤدي الرؤية إلى الفعل نظراً للمسافة بين النظر والعمل ﴿ وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ (٦:٢٥، ٧: ١٤٦)؛ ﴿وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً ﴾ (٧:١٤٦) ؛ ﴿ وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ﴾ (٧:١٤٦). فأين هذا كله من رؤية الله كذات أو كموضوع ؟.

(٧١٠) الابانة ص ١٥ ـ ٢٧؛ الشرح ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤؛ المحيط ص ٢٠٩؛ الانصاف ص ١٨١ ـ ١٨٢ . النظامية ص ٢٧ ـ ٢٨ .

منقسماً على نفسه مرة ذاتاً ومرة موضوعاً . وقد تصاغ هذه الحجة الأولى بطريقة أخرى فيقال : إذا كان الباري راء لذاته وجب أن يراه غيره ، وهذا في الحقيقة تصور للقسمة في الله وتحويله الى ذات وموضوع ، والله لا قسمة فيه . كما أن رؤ ية الذات لذاتها لا تعني بالضرورة رؤ ية الغير لها . فالانسان لا يرى ذاته ولا ذات غيره ، فالأولى ألا يرى ذات الله . الذات الخالصة لا ترى إلا من خلال الجسم والله لا جسم له . والله ليس راء لذاته لأن ذلك يحتاج الى أن ينقسم الى ذات وموضوع كما قال الحكماء عقل وعاقل ومعقول . على أقصى تقدير يمكن رؤ ية ذات لذات أخرى عن طريق الغوص في شعور الآخر كما هو الحال بين الصديقين أو الحبيبين أو بين الصوفي والله ولكن الرؤ ية في هذه الحالة عن طريق الاتحاد وليس عن طريق المقابلة ، كما أنها ليست رؤ ية بصرية بل اتحاد بالشعور . وقد تُصاغ الحجة على نحو ثالث فيقال: إذا كان الله راء لغيره فيجب أن يرى نفسه . والحقيقة أن رؤ ية الذات للغير لا تعني بالضرورة رؤ ية الغير للذات . وحتى إذا كان الله راء لنفسه فإنه لا يمكن للغير أن يراه إذ أن الشعور الجسمي غير قادر على رؤ ية الشعور الخالص نظراً لاختلاف مستويات الخالص . وهي في النهاية حجة قائمة على التمثيل وهي مجرد افتراض نظري راجع الى عمليات الشعور. فتصور الله راءٍ للاشياء ولنفسه تشخيص لعمليات التأليه واعطاء المؤله القدرة على أن يرينا الأشياء تفخيم وتعظيم . والقياس باطل « ما دام الله راء للاشياء فالأولى أن يكون موضوعاً للرؤ ية » لأن الذات لا تتحول الى موضوع . واحالة موضوع الرؤ ية الى موضوع القدرة هو إحالة العقل إلى السلطة.

والحجة الثانية أننا ما دمنا نرى الأعراض فإننا نرى الجواهر بالضرورة(٧١١) .

---

(٧١١) التحقيق ص ١٠١ ـ ١٠٢؛ الدواني جـ٢ ، ص ١٦٦ ـ ١٨١ ؛ النهاية ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ ؛ المسائل ص ٣٧١ ـ ٣٧٢ ؛ الابانة ص ٢٥ ـ ٢٦ ؛ المعالم ص ٥٩ ـ ٦١ ، المحصل ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ، الغاية ص ١٥٩ ـ ١٦١؛ التفتازاني ص ٩١ ـ ٩٢؛ ويستعمل الأشاعرة بعض الحجج النقلية لاثبات رؤ ية الاعراض وكأن الله جوهر يحمل أعراضاً مما يدل على أن علاقة الذات بالصفات هي علاقة الجوهر بالأعراض ؛ الأصول ص ١٠١ ـ ١٠٢. عرف نفسه من غير رؤ ية =

والحقيقة أن هذه الحجة ترى أن صلة العالم بالله صلة الأعراض بالجواهر في حين أن الله جوهر مفارق على ما يقول الحكماء والأصوليون المتأخرون طبقاً لنظرية الوجود[٧١٢] . والأقرب أن تكون العلة هي الدال بالدلالة أو الآية بالمدلول حيث يكون التمييز بين المستويين قائماً . وطبقاً للشاهد لا تُرى إلا الاعراض ، والجوهر مجرد افتراض يفسر تكثر الاعراض بافتراض وحدة الجوهر . الجسم لا يُرى . وما يُرى هو الامتداد أو الثقل وكلاهما عرض . الجسم امتداد وحركة وهما موضوعان عقليان خالصان كما هو الحال عند الحكماء .

والحجة الثالثة أن كل موجود يُرى وما دام الله موجوداً فإنه يُرى . والحقيقة أن الوجود ليس هي الواقعة الحسية حتى تكون مرئية بل قد يكون الموجود هو المعنى أو الماهية أو الشعور الخالص . ولماذا يكون القياس عاماً وشاملاً ؟ وما العلة في التخصيص بالرؤية ؟ وقد تأخذ الحجة صورة لاهوتية منطقية لاثبات الرؤية ولكن العقل الصريح وتحليل عمليات الشعور يكفيان لبيان نشأة المشكلة في الشعور . فالمقدمة الأولى «لا يوجد موجود إلا وجائز أن يرينا الله» غير صحيحة لأن الله لا يريناً ذاته ، وهناك كثير من الموجودات لا يرينا الله اياها . كما أن الرؤية في الغالب لا تتم بفعل الهي بل بحاسة بشرية أو بحدس انساني أي بوسائل المعرفة الحسية دون احالتها الى القدرة الالهية . والله موجود ولا يعني ذلك أنه موضوع للرؤية فلفظ موجود لفظ اشتباهي يعني الوجود الحسي كما يعني الوجود العقلي . كما أن المقدمة الكبرى تتضمن النتيجة سلفاً وبالتالي فالحجة لا تتجاوز الجدل العقيم[٧١٣] . تتضمن الحجة ، وهي حجة الأشعري ، خلطاً في معنى الوجود . فليس كل وجود

= ولا احاطة ، البحر ص ٣ .

(٧١٢) أنظر الفصل الرابع - نظرية الوجود ، رابعاً أنطولوجيا الوجود ، الجواهر ، ٤ - هل هناك جواهر مفارقة ، النفس ، العقل ؟ .

(٧١٣) هذه هي حجة الأشعري والباقلاني والجويني ، الابانة ص ١٢ - ١٩ ؛ اللمع ص ٦١ - ٦٦ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ؛ الانصاف ص ٤٧ - ٤٨ ؛ ص ١٨١ ؛ الغاية ص ١٦٣ - ١٦٥ ؛ الارشاد ص ١٦٦ - ١٧٨ . الشرح ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ الانصاف ص ١٧٦ - ١٩٣ .

يُرى . هناك وجود الأفكار والمثل والغايات والأهداف وهناك وجود الروح ، ومنها وجود الله غير المتعين . وهو ما يقوله الأشاعرة أنفسهم في أن واجب الوجود غير ممكن الوجود ، وأن وجود القديم غير وجود الحادث مما يدل على غياب اتساق مذهب الأشعرية مع نفسه . لذلك يثبت الأشعري الرؤية عن طريق القياس ومع ذلك ينفي أوجه التشابه بين الله موضوع الرؤية والشيء الموجود والحادث . فما المقياس ؟ وفيم يقع القياس وفيم لا يقع ؟ وبالتالي يكون اعتراض المعتزلة قائماً وهو ما السبب اذن في الاختلاف بين الذوات ؟[٧١٤] .

والحجة الرابعة جدلية خالصة تقوم على أن النفي اثبات لأن كل نفي نفي لشيء ، ولا يمكن نفي شيء إلا إذا كان موجوداً ومثبتاً من قبل . وبالتالي فإن نفي الرؤية يعني اثباتها فنفي الشيء يعني أنه موجود أولاً ومنفي ثانياً[٧١٥] . والحقيقة أن النفي يمكن أن يكون للمعدوم وليس فقط للموجود . كما أن النفي ليس اثباتاً بل ان الاثبات هو نفي النفي .

وهناك حجج أخرى خطابية عامة مثل أن الرؤية لا تؤدي إلى حدوث أو تشبيه بالضرورة وهذا نقل الفرع الى الأصل ، فالرؤية فرع التشبيه . والحقيقة ان اثبات الرؤية اثبات للتشبيه فلا وجود لشيء اسمه رؤية بلا كيف لأن الرؤية بالضرورة كيف ، والكيف بالضرورة وقوع في التشبيه . أو أن يقال : كان الرسول ينظر الى جبريل ويسمع كلامه ومحل الله مثل جبريل. ويبدو أن الأدلة كلها هي قياس الغائب على الشاهد . تتراوح بين الجدل والخطابة وينقصها البرهان[٧١٦] .

---

(٧١٤) هذه هي حجة الباقلاني ويعترض عليها الايجي بالآتي : ١ ـ المرئي الأعراض وليست الجواهر . ٢ ـ لا تحتاج الصحة إلى علة لأنها الامكان والامكان عدمي . ٣ ـ ليست علة صحة الرؤية مشتركة . ٤ ـ ليس المشترك بينهما هو الوجود أو الحدث لأن الامكان مشترك بينهما. ٥ ـ ليس الحدوث سبباً لصحة الرؤية لأنها عدمية . ٦ ـ ليس الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن . ٧ ـ لا نسلم أن علة صحة الرؤية موجودة في القديم . فإن كانت صحة الرؤية ثابتة فهي مخصوصة الأصل غير مخصوصة الفرع، المواقف ص ٣٠٢ ـ ٣٠٤؛ الشرح ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ .

(٧١٥) الغاية ص ١٧٠ ـ ١٧٤ .

(٧١٦) الشرح ص ٢٣٣ ـ ٢٣٨ ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥ .

لا يعني بالضرورة افتراض الادراك بالبصر الرؤية . فقد تقع العين على الجسم المرئي ولا تتم الرؤية . وقد يتجه الحدس الى المعنى وتتم الرؤية . فالرؤية لا تعني بالضرورة وجود العين والجسم . وقد توجد العين ويوجد الجسم ولا تتم الرؤية بل يحدث مجرد انطباع حسي غير مدرك وانتقال صورة الجسم في العين إذا لم يكن الوعي منتبهاً حتى يتم الادراك. وهذا هـو معنى ﴿لا تدركه الأبصار﴾. ولا يمكن أن يكون المعنى جسماً بل يظهر المعنى في تجربة حية في الشعور . قد تكون له حوامل واقعية وهي التجارب والمواقف ولكن يظل المعنى مستقلاً عنها ، أشبه بدلالة مستقلة أو ماهية ، وهي تعادل الواقع الشعوري . ومن ثم ليس التنزيه شيئاً مرئياً بل هو معنى أو عملية ادراك المعاني واستبصارها والبحث عن الدلالات الأخيرة . ووجه التمدح هو كون المعاني دلالات وليست وقائع محسوسة لأن الوقائع المحسوسة ثبوت وسكون والتنزيه تعالٍ ومفارقة مستمرة والتوجه الى ما هو أبعد . ولما كانت المرئيات ليست وقائع فكل براهين اثبات الرؤية القائمة على اثبات وجود المرئي لا تؤدي الى اثبات شيء . ولما كان وجود الاله ليس وجوداً حسياً مادياً معيناً في المكان والزمان ولكنه وجود معنوي كان الخطأ في التفسير أساساً أن تتحول النصوص الى أحكام وقائع وليس إلى أحكام ماهيات . ولو كان الاله مرئياً لما اختلفت آخر مراحل التوحيد عن أوائله ، ولأعلن التوحيد فشله أمام المساواة بين الوجود والرؤية أو الوجود والحسية المادية كما كان الحال في مراحل التـوحيد السابقة . فقد كان صراع التوحيد مع اثبات وجود المعاني ، والكشف عن بناء الشعور ، واعطائه القدرة على التنزيه أي التعالي المستمر . كان السؤال ممكناً في مراحل الوحي السابقة ، ولكن بعد اكتمال الوحي واستقلال الشعور يصبح مستحيلاً . بل انه في مراحل الوحي الأولى كانت الرؤية مستحيلة وكان الممكن هو التجلي أو الظهور كما تجلى الله للجبل كأحد المعجزات ، تجلي الذات ، بالاضافة الى ظهور الأفعال فيصعق الجبل . هذا في الوقت الذي كانت فيه المعجزة برهاناً على صدق النبي وعلى وجود الله . أما في آخر مراحل الوحي فلم تعد المعجزة برهاناً ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾ (١٧ : ٥٩) وأصبح العقل قادراً على الوصول الى الحق والارادة قادرة على تحقيق الفعل .

ب ـ هل يمكن إثبات الرؤية الذاتية؟ وهي محاولة لاثبات الرؤيـة دون وقوع في التجسيم أو التشبيه بالتجاوز عن شروط الرؤية من مسافـة ومقابلة وشعـاع وملامسـة ومن ثم تنتفي الرؤية الموضوعية، وينتفي خطر تحويل الله من ذات إلى موضوع .

فالرؤ ية بـاطنية كشفية داخلية ينعم بها المؤمنون وحدهم دون الكافرين في هذه الدنيا . والحقيقة أن هذا هروب من الموضوعية الى الذاتية وترك الذاتية بلا أحكام أو منطق فتصبح ذاتية فارغة . كما أن هذه القسمة أمر سابق لأوانـه إذ أنها لا تتحدد إلا في الحكم النهائي في اليوم الآخر . كما تفسح المجال للأنانية والغرور إذ قد يـدعي كل فرد لنفسه الايمان ويتهم الآخرين بالكفر . وما دامت الرؤ ية ذاتية ينتفي منها صفة الموضوعية وبالتالي يمكن للمسيحي أن يرى مريم العذراء والسيد المسيح طبقاً لايمانه ولا يراها سواه ، مما يطلق العنان للخيالات والأوهام . كما ينتفي منها الشمول والموضوعية وأي مقياس للصدق أو اليقين[717] . ولما كان الأنبياء نموذج المؤمنين كانوا أقدر الناس على رؤ ية الله . والحقيقة أن هذا اعطاء للأنبياء دوراً أكثر مما لهم . فالنبي ما هو إلا رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، يوحى اليه ليبلغ الرسالة وليس له أية درجة فوق درجة البشر[718] .

وقد تكون الرؤ ية على قدر الأعمال . فالعمل الصالح يساعد الشعور على الرؤ ية ، والممارسة نوع من العلم[719] . والحقيقة أنه حتى في هذه الحالة تختلف

---

(٧١٧) عند الأشعري والباقلاني الرؤ ية في الدنيا للمؤمنين دون الكافرين ، الانصاف ص ١٧٦ ـ ١٩٣ ؛ وعند عبد الله بن سعيد القطان يُرى الله بالأبصار يوم القيامة ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ الابانة ص ١٠ ؛ يراه المؤمنون في الجنة بأعين رؤ وسهم بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ١٤٤، ص ١٧٦ ـ ١٩٣ ؛ الفرق ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ امتنعوا عن الرؤ ية في الدنيا وأجازوها في الآخرة للمؤمنين وحدهم، فلا يراه الكفار. ومنهم من فرق بين الرؤ ية والادراك وقال إنه لا يدرك بالبصر ويرى به (طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث) المغني جـ ٤ ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٧١٨) القاري ص ١١٣.

(٧١٩) يرى عبد الواحد بن يزيد وقوم من النساك أن الله يُرى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أفضل =

الرؤ ية من فرد الى فرد باختلاف درجات الأعمال وتكون رؤ ية ذاتية خالصة . وكيف يكون موضوع الرؤ ية متفاوتاً في الدرجة طبقاً للأعمال ؟ ماذا يساوي نصف عمل أو عمل كامل في الرؤ ية ؟ هل تنقسم الرؤية الى درجات طبقاً للأعمال ، رؤية قوية وأخرى ضعيفة؟ وبالتالي لا يكون للكافرين رؤية، وماذا عن صاحب الأعمال الصالحة دون ايمان أو إقرار؟ وهذا في الحقيقة إحالة لموضوع الرؤية الى موضوع النظر والعمل[٧٢٠] . وهل ما يرى هو ذات الله أم القدرة على الثقة بالنفس والعلم والبصيرة بالأشياء والوعي بالعالم والدراية بالكون ؟ وماذا عن المغفرة ؟ أليس هذا ادعاء وغرور من المؤمنين ؟ كل منا يدعي الايمان ويتهم الآخر بالكفر . أليس الايمان والكفر نتيجة للعمل الصالح ومشروطان به؟ فالرؤ ية بهذا المعنى تتم للشعور اليقظ وليس الغافل ، وللشعور الباطن بالتقوى وليس بالمظاهر الخارجية . ليس المفر اذن من افتراض الرؤ ية في الآخرة بعد أن ينكشف كل شيء ويعلم حقيقة المؤمن من الكافر .

فإن لم تتم الرؤ ية للجميع دون التمييز بين مؤمن وكافر فإنها تتم للاخيار وحدهم في الدنيا والآخرة فالرؤ ية على قدر الأعمال ، العمل الصالح يساعد الشعور على الرؤ ية ، والعلم يأتي من الممارسة. وهنا تكون الرؤ ية ذاتية خالصة ، تحدث للبعض دون البعض الآخر . والرؤ ية الذاتية قد تكون مجرد إسقاط نفسي أو تركيز القلب كي يخلق موضوعه أو نوعاً من الهلوسة . في حين أن غير المؤمنين قد يكون لهم شعور محايد لا يرون المعبود لحياد شعورهم وسلامته من كل انفعالات ، وهو الشعور الذي لا يرى إلا ما هو موجود في الواقع . لذلك جعل الأصوليون وعلماء الحديث حياد الشعور من شروط موضوعية الرواية الذي من أجلها تم استبعاد رواية أهل الأهواء ومنهم المتكلمون ، وكان الاسلام أحد شروط حياد الراوي في اخبار الآحاد لأنه مضاد للهوى .

وقد تحدث الرؤ ية في وقت دون وقت طبقاً لحالات الفرد النفسية ودرجة

= رآه أحسن ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٣، ص ٣١٩.

(٧٢٠) أنظر الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

تقواه ، ولحظته الصادقة المتميزة . وهي في الحقيقة لحظات الابداع ورؤ ية الحقائق وليس رؤ ية الله كموضوع[٧٢١] .

وقد تحدث الرؤ ية في حالة النوم دون اليقظة إذ يستحيل في اليقظة بمعنى مواجهة الحس لموضوع الرؤ ية[٧٢٢] . والحقيقة أن ما يحدث في النوم هو رؤ يا وليس رؤية، وحلم وليس إبصارا، وأدخل في تحليل مضمون الوعي والحالات النفسية منه في تحليل الحواس وموضوع الادراك . تستحيل الرؤ ية الحسية في النوم نظراً لعدم توفر شروط الادراك من وجود حاسة على صلة بموضوع وتوفر وعي يجعل الادراك الحسي ممكناً . قد تكون الرؤ ية في هذه الحالة هي الحدس الذي يرى مضمون الشعور في حالة اليقظة وليست رؤ ية العين لموضوع مادي . وتكون اليقظة عند الصحو وليس عند النوم والا كانت الأحلام رؤ ية ، والفرق بين الرؤ ية والحلم هو الفرق بين اليقين والظن ، بين الادراك المباشر وبين التأويل . بل ان الحلم منه ما قد يكون صادقاً ومنها ما قد يكون أضغاث أحلام . وكيف يمكن تفسير الأحلام وتأويلها ؟ ان لم تتم الرؤ ية في حال اليقظة فإنها لا تتم في حال النوم حيث تغيب الرقابة . أما تفسير الأحلام فموضوعه تحليل اللاشعور ومعرفة الرغبات المكبوتة والمتمناة التي لم تتحقق بعد .

وقد يتم التحايل لاثبات الرؤ ية بعدة افتراضات حول كيفية الرؤ ية . مثلاً لا تكون الرؤ ية بالتحديق وامعان النظر بل رؤ ية عادية على نحو معين[٧٢٣] . وهو افتراض يقوم على نفي المشابهة بين رؤ ية الله ورؤ ية أي موضوع آخر ، مجرد نفي دون اثبات . قد تكون الرؤ ية بالتحديق وامعان النظر وقد لا تحتاج الى تحديق

---

(٧٢١) المحيط ص ٢٠٩.

(٧٢٢) قال البعض برؤ ية الله في الدنيا في النوم دون اليقظة . وروي عن رقبة بن مصقلة أنه قال رأيت رب العزة في النوم فقال لأكرمن مثواه يعني سليمان التيمي . صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة ، القاري ص ١١٢ ـ ١١٣ ؛ التفتازاني ص ٩٦ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٣.

(٧٢٣) اختلف الناس بين من يقول ترى الله جهرة ومعانيه وبين من ينفي ذلك . كما اختلفوا في التحديق إليه بين الاثبات والنفي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ ؛ النظامية ص ٢٧ ـ ٢٨ .

وتكون مجرد رؤية عادية . والتحديق مغالاة في الرؤية وتعبير عن الدهشة كما يحدث في العالم من اتساع الحدقة حين رؤية الموضوع غير العادي . وقد تتم الرؤية بعد تهيؤ العين للادراك ، فالحواس لا تعمل إلا من خلال الشعور . وقبل هذا الإعداد لا تحدث الرؤية ، فالرؤية البصرية بلا ادراك مجرد انطباع حسي ينقصه الوعي حتى يتحول الى ادراك . وهذا هو سبب التفرقة بين الإبصار والادراك فإذا كانت الرؤية بالابصار ممكنة فإن الادراك بالابصار غير ممكن . الإبصار حسّ في حين أن الادراك يتجاوز الحس الى شرطه وهو الوعي أو الانتباه أو اليقظة . وهي التفرقة التي تحاول الجمع بين الحواس الظاهرة والباطنة ، فالرؤية تتم بالعين ولكن الادراك أي الوعي بالشيء يتم برؤية الشعور للماهيات وادراكه للمعاني(٧٢٤) . وقد تتم الرؤية بتغير في موضوع الرؤية ذاته وتشكله في صورة أخرى حتى يمكن للعين رؤيته . وهذا في الحقيقة احتيال من الله واظهار نفسه على غير صورته أو تقلب وتغير وهو ما يستحيل على الله . كما أن رؤية صورة الله ليس رؤية لذاته . وهو أقرب الى القول المسيحي ، وكما هو معروف في تاريخ الأديان ، أديان الوحي أو ديانات الطبيعة باسماء التجلي والتشكل والتناسخ وظهور الله في صور شتى على ما يقول أصحاب التناسخ والحلول والمجسمة بوجه عام(٧٢٥) .

فإذا ما استعصى التحايل على وظيفة العين أو على موضوع الرؤية يُفترض وجود حاسة خاصة تتم بها وهي الحاسة السادسة ! وهي ليست العين المجردة بل أقرب الى القلب أو الشعور . وقد تكون إحدى وظائف الشعور الباطنة . وليس السؤال كما وضعه القدماء هو قدرة الله على خلق حاسة سادسة فذلك تحويل

---

(٧٢٤) الغاية ص ١٦٦ - ١٦٨ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٧٢٥) عند البعض يرى محمد ربه على صورة مخصوصة في المنام ، القاري ص ١١٣ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ٢٤٩ ؛ وترى البكرية أن الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها ، الفرق جـ ٢١٣ ؛ الانصاف ص ٢٧٦ - ١٩٣ ؛ وقد روي عن الرسول قوله : « رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة فقال يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى فقلت لا » ، وهناك روايات أخرى مشابهة مملوءة بالخيال الشعبي وتنتقل من أصوات الملائكة إلى جبريل إلى الله ، البحر ص ٢٢ - ٢٤ .

لموضوع الرؤية الى موضوع القدرة انما عن كيفية الرؤية . فكون المؤله قادراً على أن يُرى نفسه لعباده لجوء الى افتراض القدرة ، واعتماد على برهان السلطة والعظمة وليس افتراضاً عقلياً. انه افتراض شعوري خالص ناتج عن عواطف التأليه للاجابة على مشكلة واقعية هي موضوع الرؤية . وفي الحقيقة أن الحاسة السادسة هي الحدس الذي به تتم رؤية الماهيات في الشعور . فالشعور ليس مجموعة من الحدوس الظاهرة والباطنة بل هو موطن الحدس ، هو الذات العارفة أو الوجود الانساني من حيث هو ذات عارفة ، وهو ليس حاسة سادسة لها مركز ووظيفة ومحل بل هو الشعور الواعي اليقظ . ويقترب هذا الحديث مما يقوله الصوفية عن العين الباطنة. ويكون السؤال : ما الدليل على وجودها ؟ ما مقياس صدقها ومعيار صحتها ؟ وكيف تتم بها الرؤية في الآخرة ولم تتم بها في الدنيا ؟ إنها مجرد حاسة فاضلة شريفة تتفق مع جلال الموضوع وشرفه . الحاسة السادسة أفضل وأعلى من الحواس الخمس العادية ، ومتسقة مع علو الموضوع وشرفه . هو مجرد افتراض محض عن طريق التمني والحصول على مكاسب بمجرد تخيل الوسائل[726] .

فإذا كانت رؤية الله في الدنيا عليها خلاف بين أهل السنة فإن رؤيته في الآخرة عليها اتفاق نظراً لسهولة الاجماع عليها نظراً لغياب الدليل ، ولأن الآخرة طبقاً للشعور تسمح بامكانيات أكثر مما تسمح به الدنيا ، فالعلاقة بينهما علاقة

(٧٢٦) عند بعض المرجئة لله ماهية لا ندركها في الدنيا وأنه يخلق لنا في الآخرة حاسة سادسة ندرك بها الماهية بينها ينكر ذلك البعض الآخر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٥ ؛ ويقول ضرار وحفص الفرد إن الله لا يرى بالأبصار ولكنه يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٤ ، ص ٣١٤ ؛ الفرق ص ٢١٤ ، ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ؛ وهو أيضاً رأي سفيان بن سحبان المحيط ص ٢٠٩ ؛ المغني جـ ٤ ، ص ١٣٩ - ١٤٠ ؛ ويفسرها ابن حزم رؤية القلب فيقول إن الله يرى في الآخرة بقوة في العين موهوبة من الله سماها البعض حاسة سادسة وذلك تعلم بقلوبنا، وقد وضعها الله في موسى كرامة للمؤمنين ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣ - ٥ ؛ وقد نفى ذلك أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١ ؛ في إبطال القول باثبات حاسة سادسة نرى بها القديم ، المغني جـ ٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٠٢ - ١٠٨ .

اللانهائي بالنهائي . فهو مرئي يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة ومواجهة ودون شعاع خارج أو داخل . رؤية قلبية أكثر منها عينية . وقد تحدث الرؤية من جانب الموضوع أي الله عندما ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافاً تاماً من غير أن ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي .فالرؤية لا تكون بالعين اطلاقاً مما كانت العين لا تقوى على النظر الى الشمس في الدنيا ولكنها قادرة على ذلك في الآخرة[٧٢٧] والحقيقة أن هذا تحايل على الموضوع وادراك لصعوبة الرؤية في الدنيا وخوف من نفيها ، وبالتالي لا يبقى إلا اثباتها في الآخرة التي يسهل افتراض كل شيء فيها إذ لا يعلم أحد عنها شيئاً ، وليست موضوعاً

---

(٧٢٧) بعد اتفاق أهل السنة والجماعة على جواز الرؤية عقلاً ووقوعها شرعاً اختلفوا في كيفية الرؤية هل تجوز في الدنيا أم تقع في الآخرة . وقد أجمع الصحابة وأهل السنة والجماعة على أن الله يُرى في الجنة ، يراه المؤمنون ، الانصاف ص ١٧٦ ؛ الفرق ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ؛ الخلاف إذن ليس في جواز الرؤية بل في وقتها ، في الدنيا أم في الآخرة ، قبل الوقت أم بعد الوقت ، بطئاً أم عجلة ، مما يدل على أن الموضوع إنساني خالص ؛ الانصاف ص ١٨١ ؛ ينكشف الله لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي من غير ارتسام أو اتصال أو شعاع ومواجهة ، الطوالع ص ١٨٥ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٣ ؛ ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ؛ الابانة ص ١٢ ـ ١٩ ؛ النسفية ص ٩١ ـ ٩٤ ؛ ويرى الأشعري أن رؤية القلب ممكنة لا رؤية العين وفي نفس الوقت ينفي تأويل الرؤية على أنها رؤية القلب ، الابانة ص ١٢ ـ ١٣ ؛ وعند الأشعري وعبد الله بن سعيد القطان يرى الله بالأبصار يوم القيامة ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ؛ الانصاف ص ٤٧ ـ ٤٨ ، ص ١٧٦ ـ ١٩٣ ؛ ولما سأل موسى الرؤية في الدنيا تجلى الله للجبل فجعله دكاً فعلم أنه لا يراه في الدنيا ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ؛ عند جمهور أهل السنة والمرجئة وضرار بن معمر من المعتزلة لا يُرى الله في الدنيا أصلاً وجوزه الحسين محمد النجار ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣ ؛ وذهبت المجسمة إلى أنه يُرى في الدنيا والآخرة ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣ ؛ وتقول بعض المرجئة برؤية الله بالأبصار في الآخرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٤ ؛ الابانة ص ١٥ ـ ١٦ ؛ الأصول ص ٩٨ ـ ٩٩ ؛ ويؤول البعض الرؤية في المعراج على أنها رؤية القلب لا العين ، الانصاف ص ١٧٦ ـ ١٩٣ ؛ وصحيح أن الرسول رأى ربه ليلة الاسراء بفؤاده لا بعينه ، القاري ص ١١٢ ؛ وقد اختلف الصحابة حول رؤية الرسول لله ليلة الاسراء والمعراج بالقلب أم بالعين . فقالت عائشة وبعض الأصحاب بالقلب وقال ابن عباس والبعض الآخر بالعين ووافقه الباقلاني ، الانصاف ص ١٧٦ ؛ وعليه يعتمد الأشعري في إثبات الرؤية في الآخرة . ويرى البعض هذه الرؤية خاصة بالرسول ولا تعمم على غيره .

للحس أو العقل ، ولا تعلم عنها شيئاً إلا بالخبر ، والخبر دليل ظني طبقاً لنظرية العلم . ومع ذلك فالآخرة شعورياً تعويض عن الدنيا ، ورغبة في الاستمرار في الحياة بعد الانقطاع بالموت ، وكشف العالم طبقاً لقوانين العدل . فالآخرة ليست مكاناً أو زماناً موضوعياً بل عالم التمني عندما لا يتحقق بالفعل . يختلط فيها المكان بالزمان فيتصور المكان خارج العالم ثم يوضع في الزمان . وهو عالم شعوري كما لاحظ الحكماء والصوفية يعبر عن حالات ذهنية أو نفسية تهدف الى التأثير في سلوك الناس وليس عالماً مادياً موجوداً بالفعل . ويبدو هذا الخلط في اثبات الرؤية في الآخرة ليلة الإسراء والمعراج مع أنها ليلة في الدنيا مما ينفي الرؤية في الدنيا . وإذا كان لا بد من اثبات الرؤية فأيهما أفضل اثباتها في الدنيا أم في الآخرة ؟ اثباتها في الدنيا قد يُعلم عنها ويُخبر بها ويستفاد منها في حياة الناس أما اثباتها في الآخرة بعد انتهاء الوقت وبعد الامتحان فلا يفيد أحداً . اللهم إلا إذا كان جزاء للمؤمنين ، نعيماً ولذة ، مكافأة لأهل الجنة ، وبالتالي تثبت الرؤية بناء على أخلاق الثواب والعقاب ، ومكافأة حسية تدل على حرمان وكبت وتعويض واهمٍ عن مساوىء النظر في الدنيا . والرؤية القلبية في النهاية هي تأويل يتحاشى كيفية الرؤية كما يتحاشى اثبات الرؤية ونفي الكيفية حتى لا يثبت الشيء ويُنفى في وقت واحد ، خطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف ، مثل جسم لا كالأجسام وشيء لا كالأشياء ، تحصيل حاصل ، إقدام واحجام ، «محلّك سِر» ، مثل عبارات السياسيين والقادة التي لا تقول شيئاً « نحن لم ننتصر ولم نهزم» .

والأدلة النقلية لاثبات الرؤية في الآخرة هي نفس الأدلة على إثبات الرؤية بوجه عام سواء من القرآن أو من الحديث أو الاجماع[٧٢٨] . فآيات القرآن لا تعني

---

(٧٢٨) من هذه الأدلة مثلاً « وجوه يومئذ . . . » والنظر هنا هو الانتظار والتفكر والاعتبار وليس الابصار . كما يعني مشاهدة الحقيقة وكشف الحجاب ، والتعرف على الحق ، فالله ليس شخصاً بل مبدأ ؛ وأيضاً ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، وهذا لا يعني الرؤية بل الحجاب النفسي والمعنوي والأدبي . كما أنه لا يجوز التفسير عن طريق القلب والنقيض لما كان الكفرة هم المحجوبون إذن يراه المؤمنون فالأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده عند الأصوليين ، ﴿ رب أرني =

الرؤية بل النظر والاعتبار والتفكر أو تحقيق الغاية . والأحاديث آحاد معارضة بأحاديث أخرى . والاجماع له حدوده في علم الأصول .

أما الأدلة العقلية فهي معتمـدة أيضاً على الأدلة النقلية تفسيراً وتأويلاً واستنباطاً فسؤال موسى لا يعني فقط امكانية الرؤية ولكنه أيضاً يفيد الاستحالة بدليل الرد

= **أنظر إليك ﴾** وقد كان الطلب في الدنيا مستحيلاً ولا يوجد دليل على امكانه في الآخرة : ﴿ **للذين أحسنوا الحسنى وزيادة** ﴾ ولا يوجد دليل على أن الزيادة هي الرؤية في الآخرة ؛ ﴿ **فمن كان يرجو لقاء ربه** ﴾ ، واللقاء غير الرؤية ؛ إذ يمكن تحية الغائبين ولقاء الأفكار ؛ والنظر لا يقتضي الرؤية فيمكن رؤية الماهيات أو حدس المعاني ؛ والرؤية بلا كيف تحصيل حاصل ؛ والتشبيه بالعين مجرد صورة فنية وليس واقعاً حسياً ﴿ **ولكم فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين** ﴾ فلو اشتهى أهل الجنة الرؤية ولم يروه لخلف الله وعده ، وهذا افتراض خالص فأهل الجنة لا يسألون أسئلة الاغتراب في الدنيا ؛ ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس نزلاً** ﴾ وهذا لا يتضمن الرؤية ؛ أما الأحاديث فمثل « انكم سترون . . . » ، وهي آحاد ، وغير واردة في القرآن وهو الأصل ومعارضة بروايات أخرى . أما الاجماع فإنه ليس ملزماً لكل عصر ، بل كل عصر له إجماعه . ويعتمد على النصوص الخاضعة للتأويل . وهو إجماع ناقص بدليل مخالفة بعض الصحابة . والاجماع جائز في المسائل العملية في التشريعات وليس في الموضوعات النظرية كالعقائد والتوحيد. كما أن الاجماع خاضع للتفسير والفهم ويمكن خرقه بالاجتهاد ؛ المغني جـ ٤ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٨ ؛ التحقيق ص ٩٩ ـ ١٠١ ، ص ١٠٦ ؛ ويرى ابن سـالم البصـري امكـانيـة رؤيـة الكفـرة له أيضاً دون استثناء ، الفرق ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ؛ وعند الأشعري «لأن رؤية الله أفضل اللذات وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين » ، الابانة ص ١٣ ـ ١٥ ؛ ويرى الباقلاني أنها بلا تشبيه ولا تكييف ، الانصاف ص ٤٧ ـ ٤٨ ، ص ١٤٤ ؛ الفقه ص ١٨٦ ؛ أما رواية ابن مسعود عن اثبات الرؤية للرسول ليلة المعراج فمعارضة برواية عائشة . ومع ذلك يجعل الباقلاني الرؤية جائزة عقلاً وواجبة للمؤمنين في الآخرة شرعاً ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ ـ ٤٨ ، ص ١٧٦ والحقيقة أنها مستحيلة عقلاً وغير واجبة شرعاً في الآخرة ؛ ويراها الباقلاني رؤية بالأبصار كما أخبر القرآن ، الانصاف ص ٢٥ ، ص ٤٧ ـ ٤٨ ؛ الأصول ص ١٠٠ ـ ١٠١؛ الارشاد ص ١٨١ ـ ١٨٢ ؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٦ ـ ١٨١ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ؛ الانصاف ص ١٨٠ ـ ١٨١ ؛ الابانة ص ١٠ ، ص ١٣ ـ ١٥ ؛ المحصل ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ، النهاية ص ٣٦٩؛ المسائل ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ؛ الانصاف ص ١٧٧ ـ ١٨٠؛ التحقيق ص ٩٨ ـ ١٠١ ، ص ١٠٦ ؛ الفصل جـ ٣ ، ص ٤ ؛ المواقف ص ٣٠٥ ـ ٣٠٧ .

الحاسم بالنفي . والسؤال وإن بدا في ظاهره شرعياً إلا أنه في الحقيقة لا شرعي يدل على اغتراب الانسان والقصد منه أن يُرد الانسان الى وضعه الطبيعي كموجود في العالم ، ويكتشف امكانياته وموضوعاته ووجود وسط الأشياء . كما أن تعليق الرؤية باستقرار الجبل ، والجبل مستقر احالة إلى الجبل أي الى العالم الطبيعي والى الكون بدلاً من الخروج عنه والذهاب الى ما ورائه . كما أنه اثبات للسكون والثبات وأن تتحول النظرة من خارج العالم الى داخله . وتستحيل الرؤية الحسية نظراً لحاجتها الى المكان والجهة والطول والعرض والعمق ، وهي كلها من صفات الحدوث . كما أن الهدف من الاستحقاق ليس هو الجنة بالضرورة ونعيمها ولذة الرؤية الى الله وإلا كانت رؤية الله مثل نكاح الحور العين والأنهار التي من عسل مصفى والتين والزيتون والرمان ، تعالى الله عن هذا الوصف وعن هذا المستوى من الموضوعات . وقد تكون رؤية الأنبياء ، لو صحت حالة خاصة ، وليس حالة عامة ، ومع ذلك فالأنبياء بشر ، والله واحد ، وما ينطبق على البشر في الرؤية ينطبق على الأنبياء . واختصاص الأنبياء في الوحي في التشريع وحده (تحريم الزواج من زوجات النبي) وليس في أمور العقائد . والصديقيون مثل الصوفية ينطبق عليهم ما ينطبق على الأنبياء وعامة الناس في الرؤية أي لا اختصاص لهم في ولاية أو كشف أو رؤية . وكيف تكون الرؤية جائزة في الجنان عقلاً وموضوع المعاد نفسه موضوع سمعي ؟ وكيف تكون جائزة عقلاً تحقيقاً لوعد الله ، والوعد والوعيد أيضاً من أمور المعاد وهي من الأمور السمعية؟[٧٢٩] ولا يمكن القطع في موضوع سمعي . كما أن اعتبار الرؤية مكافأة يقوم على أخلاق الثواب والعقاب وليس على أخلاق الحسن والقبح لذاتهما . ومن ثم يكون موضوع الرؤية أدخل في الأخلاق التجارية المادية الحسية .

وقد اتفق الصوفية مع الأشعرية على اثبات هذه الرؤية الذاتية مما يدل على

---

(٧٢٩) عند الباقلاني رؤية الله جائزة عقلاً وواجبة للمؤمنين شرعاً في الآخرة ، الانصاف ص ١٧٦ ؛ وذلك تشريف لهم بها ، الانصاف ص ٤٧ ـ ٤٨ ؛ الارشاد ص ١٨١ ؛ الطوالع ص ١٨٥ ؛ المقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ؛ الابانة ص ٢٧ .

أن الموضوع أيضاً موضوع صوفي وليس فقط موضوعاً عقائدياً(٧٣٠) فالرؤ ية بمعنى الانكشاف يوم القيامة علم ضروري، وكل من ينكره ينكر الرؤية .الرؤية بالقلب، تبدأ بالحس ويحفظها التخيل ثم تنتقل إلى التصور. التخيل والتصور إدراك ورتبة أعلى من الحس في الوضوح والكشف وكمال النفس. ولما كان ذات الله وصفاته لا يدرك بالحس فإنه يدرك بالخيال والتصور مباشرة ولا يتم ذلك والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته محجوبة عنه. الشاغل والكدر مانعان للرؤية والتصفية والتنقية شرط لها. يتم إثبات الرؤية إذن إما بإثبات الصفات كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالتأويل الحرفي للنصوص كما هو الحال عند المشبهة والحشوية وبعض الفقهاء أو بالتجسيم كما هو الحال عند المجسمة، أو بالرؤية الباطنية كما هو الحال عند الصوفية.

اثبات الرؤية في الآخرة اذن تركيب خطأين أحدهما على الآخر . فالرؤ ية ليست الادراك الحسي والموضوع ليس الموضوع الحسي . والرؤ ية تتم في هذا العالم وليس في عالم آخر لا ندري عنه شيئاً إلا عن طريق النقل ، والنقل ظن . الخطأ الأول تأكيد مادي ، والثاني افتراض وهمي . والمادة والوهم نقيضان يلتقي أحدهما بالآخر كما يلتقي كل طرفين .

حـ - نفي الرؤية الموضوعية . لما كان اثبات الرؤ ية الذاتية خطوة نحو نفي الرؤ ية الموضوعية عن طريق قلب النظرة من الخارج الى الداخل ، ومن الإبصار الى الادراك ومن رؤ ية العين الى رؤ ية القلب فإن نفي الرؤ ية الموضوعية هو الخطوة النهائية للقضاء على جسمية الله وتصوره كموضوع حسي للرؤ ية . في حين أن الجدل يجعل نفي الرؤ ية الموضوعية نقيض اثباتها وأن اثبات الرؤ ية الذاتية هو مركب الدعوى ونقيضها(٧٣١) .

---

(٧٣٠) زعم قوم من النساك أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ويأكلوا من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا ويحاربوا الشياطين ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٩ ؛ المحصل ص ١٣٧ - ١٣٨ ؛ وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الادراك تكدر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في الرذائل الشهوانية وتعلقها بعالم الضلال وانهماكها في البدن وما يتعلق به من الأحوال . فعند صفوها في الدار الآخرة وزوال كدرتها بانقطاع علائقها وانفصال عوائقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ومتهيئة لادراكه ، الغاية ص ١٧٠ - ١٧٤ ؛ الاقتصاد ص ٣٦ - ٣٩ ؛ الابانة ص ٤١٢ .

(٧٣١) يرى محمد عبده أن نفي الرؤ ية رد فعل على إثباتها وكلاهما يتفق على منع الرؤ ية الحسية يعني =

ويقوم نفي الرؤية الموضوعية كذلك على السمع والعقل ، وبالتالي لا يصبح

= بذلك أهل السنة (المرجئة والأشاعرة) والمعتزلة باستثناء المجسمة ويقول الغزالي « وأما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث . وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا بها قواطع الشرع وظنوا أن في اثباتها اثبات للجهة فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين عن التشبيه فأفرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا » الاقتصاد ص ٣٩ - ٤٠ . الرسالة ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، انكار الفلاسفة والمعتزلة للرؤية رد فعل على إثباتها لدى المجسمة وأهل السنة ، المحصل ص ١٣٧ - ١٣٨ . والانكار أقرب إلى عبارات أهل السنة الانشائية الدائرية مثل « لا تعقله العيون ولا تقابله الظنون » ، الانصاف ص ٤٢ ؛ وكان أكبر رد فعل هو جهم في نفي الرؤية ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٦ ، فعند الجهمية لا يرىٰ العباد الله ولا ينظرون إليه في الجنة ولا في غيرها وأنه ليس بينهم وبين الله خلل ينظرون إليه منها وأنه لا حجاب لله وأن موسى كفر حين سأل وكذلك عيسى لأنهما زعما أن لله نفساً ، الانصاف ص ٧ ؛ وكان رد الفعل الثاني عند المعتزلة . فالله لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالاسماع ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ؛ اتفقت المعتزلة على نفي الرؤية لله بالأبصار في دار القرار ، الملل جـ ١ ، ص ١٦ ، ص ١١٧ ؛ أهل العدل بأسرهم والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة لا يجوزون رؤية الله بالأبصار ولا يدرك بها على وجه لا لحجاب ولا لمانع ولكن للاستحالة ، المغني جـ ٤ ، ص ١٣٩ - ١٤٠ ؛ نفت القدرية والجهمية الرؤية ، الفرق ص ٣٣٥ - ٣٧٦ ؛ ويتفق بعض المرجئة على نفي رؤية الله بالأبصار ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٤ - ٢١٥ ؛ كما تنفي بعض المرجئة أن يخلق الله حاسة سادسة ندرك بها ماهية الله في الآخرة ؛ وعند البغداديين أن الله لا يرى ولا يرى ، وعند البصريين يستحيل أن يكون الله مرئياً . فأجمعت المعتزلة على أنه لا يرى بالأبصار ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨ ، ص ٢٦٥ ؛ ورفضت المعتزلة الرؤية في الآخرة على أنه انكشاف الله لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي ، الطوالع ص ١٨٧ ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣ . ونفي الجبائي ان الرؤية بالأبصار في دار القرار ، الملل جـ ١ ، ص ١١٧ ، ص ٦٦ . كما أنكرت الفلاسفة الرؤية ، المعالم ص ٥٩ ؛ أجمعت جماهير الفلاسفة مع المعتزلة على نفي الرؤية مطلقاً ، الغاية ص ١٥٩ ، أنكر الرؤية طوائف عديدة مثل المعتزلة والنجارية والجهمية والرافضة الزيدية والخوارج في الدنيا أو في الآخرة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ، ص ١٨ ، الانصاف ص ١٧٦ - ١٧٧ ؛ وقالوا لا يُرى ولا يرى نفسه . وكفر أبو موسى المردار كل من أثبت الرؤية ، الانصاف ص ٤٢ ؛ الانتصار ص ٥ ، ص ٦٧ - ٦٨ ؛ أنكرها أيضاً أبو شمر من المرجئة والحسين بن محمد النجار ، الفرق ص ٢٠٦ - ٢٠٨ ؛ ويصف القاري بالغباء من يدعي أن الأولياء يرون الله بالعين فقد نقل جماعة الاجماع على أن رؤية الله لا تحصل للأولياء في الدنيا . =

اثباتها أولى من نفيها وتتعادل القضية[٧٣٢] . وبقدر اعتماد الاثبات على الحجج النقلية يعتمد النفي على الحجج العقلية . وإذا كان الاثبات يعتمد على الحجج النقلية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية فإن النفي يعتمد على الحجج العقلية اكثر من اعتماده على الحجج النقلية ، وكل فريق أقرب إلى نسقه العام من حيث أولوية النقل على العقل أو أولوية العقل على النقل . فالله عند الفريق الأول يفعل ما يشاء ، ورؤ يته ارادته وبالتالي تثبت الرؤ ية والله عند الفريق الثاني لا يفعل القبيح ، ورؤ يته قبح ، وبالتالي تستحيل الرؤ ية .

والحجج النقلية على نفي الرؤ ية كثيرة . أشهرها﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ اشارة الى حدود الرؤ ية وامكانياتها واستحالة ادراك النسبي للمطلق ادراكاً عينياً مباشراً على الاطلاق دون استثناء سواء من حيث وسيلة الرؤية(بالقلب أو العين الباطنة مثلاً ،أو مكان الرؤية وزمانها (في الدنيا فقط دون الآخرة)[٧٣٣] . وكذلك ﴿**لن تراني**﴾ حتى يُرد الانسان إلى العالم ويُقضى على اغترابه . وقد كان موسى مغترباً . تاركاً العالم ، باحثاً عن شيء آخر ، مشمئزاً من عصيان قومه ، باحثاً عن الله فوق الجبل وخلف النار ، لا فرق في ذلك بين الإبصار والادراك أو بين الادراك والرؤ ية . وكذلك ﴿**وهو يدرك الإبصار**﴾ ،أي أنه ذات وليس موضوعاً ، يَرى ولا يُرى ، يُدرك ولا يُدرَك ، فهو ذات خالص لا ينقسم على نفسه الى ذات وموضوع ولا يتحول الى موضوع[٧٣٤] . وأيضاً ﴿**ما كان لبشر أن يكلمه الله . . .**﴾ أي استحالة الرؤ ية ليس فقط في وقت الكلام بل في كل وقت . وكذلك ﴿**فقد سألوا**

= وقال ابن الصلاح وأبو شامة أنه لا يصدق مدعي الرؤ ية في الدنيا حال اليقظة فإنها شيء منع منه كليم الله موسى . فإذا كان هناك خلاف في النبي فكيف يحصل لغيره؟ القاري ص ١١٣.

(٧٣٢) المغني جـ ٤ ، ص ١٧٣ - ١٧٦ .

(٧٣٣) الغاية ص ١٧٧ - ١٧٨ ؛ الأصول ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ المحيط ص ٢١٢ ؛ التحقيق ص ١٠٢ - ١٠٤ ؛ المغني جـ ٤ ، ص ١٤٠ - ١٦١ ؛ ويخصصها الغزالي بأنها في الدنيا فقط دون الآخرة ، الاقتصاد ص ٣٩ - ٤٠ .

(٧٣٤) والمقصود بها عند المعتزلة التأبيد لا التأكيد كما هو الحال عند الأشاعرة ، الغاية ص ١٧٧ - ١٧٨ .

موسى أكبر من ذلك﴾ أي استعظام واستنكار طلب الرؤية . وأيضاً ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾ واللقاء ليس الرؤية . وهناك روايات أخرى من الحديث ليس نفيها بأفضل من اثباتها ، ورواية برواية ، ليس أحدها بأولى من الآخر(٧٣٥) .

ولا سبيل لتجنب التجسيم والتشبيه ومواجهة الروايات وحل تعارضها إلا بالتأويل . فقد تعني آيات الرؤية الاعتبار ، ولكن الآخرة ليست دار اعتبار . وقد تعني الانتظار ولكن النظر من الوجه . وقد يعني نظر القلب ولكنه لا يكون في الجنة . وقد يعني النظر الى الثواب ، والثواب لا يكون انعاماً بل استحقاقاً . وقد يعني التعاطف والتراحم ، وهو ما يستدعي مقابلته بتعاطف وتراحم من الباري . وقد يعني الإنعام إذا كان الوصل باللام (الفرق بين اللام وإلى) والحرف إلى ليس حرف جر بل مفرد وجمعه آلاء وهي النعم ، ومن ثم تكون الرؤية انتظار النعم بالرغم مما يتطلب ذلك من تقليب الحدقة . وقد تعني التفكر والاستدلال إذا كان الوصل بحرف الجر في . وقد تعني أخيراً العلم . فالرؤية لا تزيد على مجرد العلم ، وتعبير آخر عن الفكرة . وفي معظم اللغات تشتق الفكرة من الرؤية(٧٣٦) .

---

(٧٣٥) هو سؤال عائشة للرسول : هل رأيت ربك ليلة المعراج ورده بالنفي . أنظر أيضاً الحجج النقلية في الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٦ - ١٨١ ؛ الابانة ص ٧ ؛ البحر ص ٢٧ - ٢٩ ؛ المعالم ص ٦٤ - ٦٧ .

(٧٣٦) يرفض الرازي تأويل المعتزلة النعمة بالانتظار لأن الانتظار سبب النعم والآية مسبوقة لبيان النعم . كما يرفض تأويلهم بأنها إلى ثواب ربها ناظرة لأن ذلك يتطلب تقليب الحدقة ، المحصل ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ المواقف ص ٣٠٥ - ٣٠٧ ؛ الغاية ص ١٧٤ - ١٧٦ ؛ الفصل جـ ٣ ، ص ٤ ؛ التحقيق ، ص ١٠٦ ؛ كما يرفض الأشعري هذه التأويلات ، الابانة ص ١٢ - ١٣؛ اللمع ص ٦٣ - ٦٦ ؛ النهاية ص ٣٦٩ ؛ وعند الحسين بن النجار يجوز أن يحول الله العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ويكون ذلك العلم رؤية الله أي علماً له . وعند أبي الهذيل الرؤية بالقلب ونفى العلم ولكن الفوطي وعباد ينكران ذلك . ويرفض الأشعري تأويل الرؤية بمعنى العلم أو الظن أو النظرة للثواب أو العطف أو الانتظار أو الرؤية بالقلب ؛ الابانة ص ١٢ - ١٩ ؛ مقالات جـ ١ ص ٢٦٥ ؛ عند أبي الهذيل نرى الله بقلوبنا أي نعلمه بقلوبنا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٨ ، ص ٢٦٥ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٣١ ؛ وفي اللغة اليونانية Eidos من فعل =

أما الحجج العقلية فإنها تقوم كلها على أن الله مقدس عن الجهة ومقدس عن المكان ومتعالٍ عن المواجهة ، وهو أقرب الى الاتساق من القول بالرؤية دون اشتراط الجسم والتقابل والشعاع والمماسة والمحاذاة على ما تقول الأشاعرة وهو أقرب الى تحصيل الحاصل واثبات الشيء ونفيه في نفس الوقت . ومن ثم تنتفي الرؤية في كل الأمكنة وفي كل الأوقات ، في الدنيا والآخرة لأن النفي حكم عام لا يمكن تخصيصه . تتطلب الرؤية المكان والحيز والجسمية والله ليس في مكان وغير متحيز وليس جسماً(٧٣٧). لا تجوز عليه الرؤية لأن الرؤية لا تكون إلا للأجسام وهو ليس بذي جسم. ولا تجوز عليه الرؤية في جميع الأحوال سواء في هذه الدنيا أم في دنيا غيرها سواء بالعين أم بحاسة سادسة ظاهرة أو باطنية. ولو كان مرئياً لرأيناه الآن بل وفي الحال، فحجة الواقع أبلغ من أية حجة نظرية(٧٣٨) .

وقد صاغ المعتزلة ذلك كله في عدة أدلة لنفي الرؤية وفي مقدمتها دليلان : دليل المقابلة ودليل الموانع فدليل المقابلة ينفي كون الرؤية قائمة على عين كعضو وموضوع مادي ومقابلة العين للموضوع. ويقوم الدليل على ثلاث مقدمات ، الأولى أن الرؤية بالحواس ، والثانية أن الرؤية لا تتم إلا بالمقابلة والثالثة أن القديم ليس مقابلاً . والمقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية . ومن ثم يؤدي إثبات الرؤية بالضرورة إلى إثبات الجسمية كما يؤدي نفيها إلى نفي الجسمية لأن الرؤية للعين والمرئي هو المحسوس . فالبصر لا يرى إلا ما كان مقابلاً لأن الإبصار في الشاهد حواس مقابلة وانطباع . فلو كان الله مرئياً لكان مقابلاً . ويتضمن دليل المقابلة نفي الجهة والمحاذاة وهو ما لا يمكن للذات ولا للصفات التي هي عين الذات . يمكن فقط رؤية الأفعال وهي الآيات الكونية ومظاهر الطبيعة من جانب

= Idein وكذلك اللغة العربية رَأْيٌ من فعل رَأَى .

(٧٣٧) التحقيق ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ النهاية ص ٣٥٦ - ٣٥٧ ، ص ٦٧ - ٦٨ ؛ البحر ص ٢٧ - ٢٩ ؛ المحيط ص ٢١٢ - ٢١٣ ؛ المعالم ص ٦٤ - ٦٧ .

(٧٣٨) ويقدم الرازي حجة أخرى مؤداها أنه لو كان مرئياً لرأيناه الآن في الحال وهي حجة واقع وتحدٍ بالمشاهدة ، الطوالع ص ١٨٧ - ١٨٨ ؛ المحصل ص ١٣٩ .

العالم وليس من جانب الذات[٧٣٩] .

أما دليل الموانع فهو الرد على الحجة القائلة بأن الشيء انما يرى لما هو عليه في ذاته والله حاصل لما هو عليه في ذاته فما المانع أن يُرى ؟ والرد على ذلك بأن ما لا يرى ينقسم الى ما لا يرى لمنع أو لاستحالة، والقديم لا يرى لاستحالة لا لمنع لأنه ليس بمرئي في نفسه والا لأمكن رؤية صفاته مثل الحياة والعلم والقدرة . ومع ذلك فإن موانع الرؤية في دليل الموانع عديدة قد تكون ستة وقد تكون ثمانية وهي : الحجاب ، الرقة ، الكثافة ، البعد المفرط ، كون الرائي من غير جهة محاذاة الرائي ، كون محله ينقصه شيء من هذه الأوصاف سلامة الحاسة ، الصغر ، القرب المفرط . وكل ذلك يستحيل على الله[٧٤٠] .

والحقيقة أن نفي الرؤية لا يرجع لأمور ترجع الينا مثل الحواس أو الموانع بل إلى طبيعة الموضوع ، فالذات ليس موضوعاً ، ولا يرى من الانسان شعوره . فأنا لا أرى شعوري وذاتي بل أرى جسمي ، ولكن أشعر بذاتي كما أشعر بالآخر أو أشعر بالماهية ولا أراها ولكن أوجد في الموقف وأشعر بالتجربة الحاصلة للماهيات[٧٤١] وكذلك الله لا يمكن القول انه يرى ذاته لأنه لا ينقسم على نفسه . تثبت رؤية العين وتنكر رؤية الذات لأن الأولى اثبات لرؤية الأشياء ، في حين أن الثانية

---

(٧٣٩) أنظر دليل المقابلة في الشرح ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣ ؛ المحيط ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ ؛ الارشاد ص ١٨٠ ـ ١٨١ ؛ التحقيق ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٧٤٠) أنظر دليل الموانع في الشرح ص ٢٥٣ ـ ٢٦١ ؛ المحيط ص ٢٠٩ ـ ٢١٢ ؛ المغني جـ ٤ ، ص ٦٤ ـ ٦٩ . ويرفض الجويني دليل الموانع بأن ذلك قياس الغائب على الشاهد ، الارشاد ص ١٧٥ ـ ١٧٦ ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

(٧٤١) يرد القاضي عبد الجبار على شبهات الأشاعرة فيقول : لا يعني كونه فاعلاً قادراً أنه مرئي فذلك نقل للرؤية إلى القدرة ؛ وإن كونه قائماً بنفسه جوهراً فإن الجوهر لا يعني مرئياً ؛ وإذا كانت الرؤية اما ممكنة أو ممتنعة ، والامتناع ضرورة أو استدلالاً ولما بطل الامكان جاز الامتناع . إذن الرؤية مستحيلة ضرورة واستدلالاً . واثبات الرؤية يؤدي إلى التشبيه بالضرورة . تُنفى رؤية العين للموضوع والمقابلة وتثبت رؤية المعاني في الشعور . ولا يعني نفي الرؤية نفي كونه رائياً لأن نفي الموضوع ليس نفياً للذات ، المغني جـ ٤ ، ص ١٧٦ ـ ٢٣٢ .

نفي لتجسيم الذات[٧٤٢] .

ويبدو من تحليل الرؤية أنها الرؤية المحدقية، وصلتها بالعلم وتحليل العين والأشعة أي أنها اما جزء من تحليل عمل الحواس أو جزء من نظرية الادراك ، وفي النهاية جزء من نظرية المعرفة وليست من الالهيات ، وكأن رؤية الباري هي احدى نقاط التطبيق من نظرية المعرفة ككل[٧٤٣] . والخلاف بين اثبات الرؤية ونفيها هو الخلاف أساساً في المعرفة الحسية هل هو مجرد انطباع حسي من الخارج الى الداخل أم أنها مشروطة بالوعي أو الانتباه الداخلي أي بشعاع مقابل من الداخل الى الخارج . وقد توصل الفريقان الى هذه التفرقة بين الإبصار والادراك أو بين الرؤية والمعرفة . فالرؤية غير الادراك . قد تكون هناك رؤية دون ادراك ، وقد يحدث ادراك دون رؤية . والادراك غير العلم . قد يكون هناك ادراك دون علم وقد يقع علم دون ادراك . العلم ليس مرتبطاً بالادراك بالحاسة بل بالحياة ، فالحياة شرط العلم وليست الحاسة . وقد يكون الادراك بحاسة وقد لا يكون . فالحدس لا حاسة له ، والشعور ليس له حاسة ولا آلة ولا حالاً بآلة[٧٤٤] . لا يتولد الادراك من فعل خارجي فحسب بل قد يتولد من أفعال الشعور الداخلية ، مثل رؤية ترابط المعاني واستنباط معانٍ جديدة[٧٤٥] . لا يتم الادراك الا بشعاع من المرئي الى العين يقابله شعاع آخر من العين الى المرئي وهو الانتباه أو الوعي أو الاهتمام أو القصد . الأول انطباع حسي خالص والثاني ادراك ورؤية[٧٤٦] . فالوجود ليس

---

(٧٤٢) أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى نفسه ، واستحالة رؤيته بالحواس أو بغير حاسة . وذهبت شرذمة منهم إلى أنه يرى نفسه ولكن تمتنع رؤيته لأن الرؤية لا تتم إلا بحاسة . وذهب الكعبي والنجار إلى أنه لا يُرى ولا يَرى نفسه ولا غيره . فهو وإن كان لا يرى ذاته إلا أن لديه شعوراً بذاته ومع ذلك فإن رؤيته للغير ممكنة لأن الذات ترى الموضوع ، الارشاد ص ١٧٦ .

(٧٤٣) ويدل على ذلك أن العشرة فصول الأولى من باب الرؤية في « المغني » في نظرية المعرفة وليست في الإلهيات ، المغني جـ ٤ ، رؤية الباري ص ٣١ ـ ٨٨.

(٧٤٤) المغني جـ ٤ ، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٧٤٥) المغني جـ ٤ ، ص ٥٠ ـ ٥٨.

(٧٤٦) يركز القاضي عبد الجبار على الشعاع الأول فقط، المغني جـ ٤ ، ص ٥٩ ـ ٦٣.

هو شرط الرؤية الوحيد بل وجود الرائي الذي ترجع له اختلافات الرؤية[٧٤٧] . وتعليق الرؤية بآلة تأكيد على نفي رؤية العين ولكنه ليس نفياً لرؤية الماهيات، ليس فقط احاطة بها بل ادراك لها . فالماهيات ليست امتداداً حتى يمكن الاحاطة بها بل تقوم بتوجيه الشعور الى منطقة حقيقية وإلى لب الأشياء . الخطأ هو وضع المعاني على مستوى الأشياء وتحويل الماهيات الى وقائع ، وفقد الشعور لموضوعه وتحويله من شعور مليء الى شعور خاو . الخطأ هو قلب الماهيات والقضاء على كل صفات الماهية من شمول وعموم ومعيارية . لا تعني الرؤية تقليب الحدقة طبقاً لبعد العين عن الموضوع بل تعني إعمال الشعور أو النظر في مضمونه أي محاولة الايضاح والاستبصار . فالرؤية ليست معطاة سلفاً بل هي عملية توضيح[٧٤٨] . ولا ينفي خداع الحواس المعرفة الحسية فالشعور قادر على تجاوز هذا الخداع، ويمكن تفسيره عملياً بتحليل عمل الحواس وشروطها وموانعها[٧٤٩] . فالحس ذاته مشروط بعوامل لا حسية مثل وعي الشعور ويقظته وانتباهه واهتمامه تأكيداً للفرق بين الانطباع الحسي والادراك الحسي. فقد يحدث الانطباع دون الادراك وقد يحدث الادراك دون الانطباع عن طريق الحدس العقلي[٧٥٠] . ان الحس والمشاهدة قادران على اعطاء تجارب حية تكشف عن المعنى والقانون والماهية . وتتم الرؤية في الزمان الشعوري وليس في الزمان المكاني، وليس بالضرورة في الآن دون استرجاع الماضي أو استباق المستقبل، وما دامت الرؤية ممكنة بعد أن توفرت شروطها في الرائي لعدم استمرارها[٧٥١]. الرؤية اذن أقرب الى رؤية العلم أي رؤية الشيء في

---

(٧٤٧) المغني جـ ٤ ، ص ٨٠ - ٨٥ ، ص ٩٩ - ١٣٨ .

(٧٤٨) الشرح ص ٢٣٨ - ٢٤٨ .

(٧٤٩) يقول المعتزلة أحياناً إن الله نور يصعب التحديق إليه ، والنور هنا ليس بالمعنى الحسي ولكن بالمعنى المجازي ، الابانة ص ١٥ - ١٦ ؛ ورأي المعتزلة والفلاسفة أقرب إلى العلم من حيث التركيز على اتساع الحدقة أو قفلها . فرؤية الشمس تبقى بعد غمض العين ، ورؤية الأبيض بعد الأخضر يكون مشوباً بالأخضر ، ورؤية الضوء القوي يبهر الحدقة . المواقف ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٧٥٠) المغني جـ ٤ ، ص ٧ - ٧٩ .

(٧٥١) «في ابطال القول بأنا نرى القديم الآن » ، المغني جـ ٤ ، ص ٩٩ - ١٠١ .

الشعور بعد العلم به دون ما حس أو شعاع أو عين أو موضوع ، رؤ ية يشعر بها الانسان في قلبه كحالة شعورية لموضوع شعوري، هي رؤ ية الكشف العلمي ، رؤ ية الموضوع في الشعور أو حدس الماهيات .

موضوع الرؤ ية اذن مرتبط بنظرية العلم ووسائل المعرفة: هل تتم معرفة الشيء بآثاره أم بذاته أم برؤ يته رؤ ية العين ؟ وهو ما يماثل درجات المعرفة عند الصوفية ، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة القلبية ، علم اليقين ، وحق اليقين ، وعين اليقين ، وهي المعرفة التي استمد منها الفلاسفة أيضاً أنواع المعارف العقلية[٧٥٢] . ومما لا شك فيه أن المعرفة من النوع الأول يتفق عليها الناس جميعاً . أما المعرفة من النوع الثاني فعليها خلاف ، وهو العلم بذات الله ، والعلم بذات الله مستحيل ، والعلم بآثاره هو الممكن . أما النوع الثالث ، رؤ ية الله فهو مستحيل أيضاً لأن الله ليس موضوعاً للرؤ ية كما أنه ليس موضوعاً للعلم . انما العلم موضوعه كلام الله أي الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له ، فإذا كان النوع الثاني مستحيلاً فالأول والثالث ممكن . العلم بذات الله مستحيل ومعرفة آثاره الطبيعية ونظمه الاجتماعية والسياسية ممكنة . ليس في اثبات الرؤ ية لله كموضوع أي مدح أو تعظيم أو ثناء عليه بل يعني مجرد الكشف عن الذات الخالص وأخص ما يميزها وهو التعالي ، وأنه من عالم المعاني وليس من عالم الأشياء . المدح ليس للذات أو لأفعالها بل هو تمثل قيمة التعالي في الشعور[٧٥٣] . وتحليل الرؤ ية تحليلاً علمياً يمنع من خلق الأوهام وبناء الأساطير ، وهو كله مخالف للواقع ، ولا يوجد حل وسط بين الواقع والوهم . فإما أن يرى الانسان أو لا يرى ، وليس هناك شيء لا يراه الانسان أو أن يرى الانسان لا شيء. ذلك هو كمال العقل . أما العلم فإنه يجوز فيه الخفي والجلي وتلك مهمة الايضاح . ويزداد يقين الادراك

---

(٧٥٢) يحدد الرازي هذه المراتب على أنها محل النزاع قائلاً إن الادراكات ثلاثة أنواع : أ ـ أضعفها معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بآثاره. ب ـ أوسطها معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة. جـ ـ أكملها معرفة الشيء برؤ يته . المعالم ص ٥٩ ـ ٦١.

(٧٥٣) الشرح ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

بالجماعة أي بالادراك الجماعي والاتفاق في الرؤية وذلك هو أحد مقاييس موضوعيتها . وكل حكم على الغائب فإنه يقوم بالضرورة على قياس الغائب على الشاهد والتعميم بالقياس وهو أساس الفكر الديني[٧٥٤]. ولما كانت اللغة أساساً هي المعنى فاذا تعارضت مع المعنى فالأولوية للمعنى. ولكن نظراً لا تعارض اللغة المعنى، وأن التحليل اللغوي لا يعارض التحليل العقلي. فإذا أعطت اللغة معنيين وأعطى العقل معنى واحداً فإنه يؤخذ من معنى اللغة المعنى المتفق مع ما أعطاه العقل. وإذا استحال اتفاق اللغة مع المعنى أصبحت اللغة مجازاً. والمجاز ليس خروجاً على اللغة بل هو من طبيعتها. المجاز حلقة الاتصال بين اللغة والعقل. إن وسيلة التعرف على الله العقل والوجدان وليس العين والمشاهدة لأن الله لا يرى إلا بوسائل المعرفة على ما هو معروف في نظرية العلم، والمحسوسات أولى مراحل المعرفة بالاضافة الى الوجدانيات والمعقولات والمتواترات. والله ليس شخصاً أو ذاتاً أو موضوعاً ثابتاً بل حياة وحركة ونشاط. وإذا قيل إن النظر هو الانتظار فمعناه توجه الشعور نحو شيء دون تحديد للشيء. كل شعور يتجه نحو شيء. بنية الشعور أنها تؤشر نحو شيء وتنطلق نحو شيء دون أن يكون هذا الشيء واقعة حسية في العالم الخارجي. ولا فرق بين المجسمة وأهل السنة وأصحاب الحديث ما دام المعبود مشابهاً للجسم فإنه يكون مثله مرئياً بالأبصار بناء على الخبر وان لم يكن بناء على تحليل الواقع أو اعتماداً على سلطة العقل أو على دوافع نفسية حددتها الظروف الاجتماعية للجماعة كما هو الحال في التجسيم. فلولا الخبر لما قيل بالتشبيه لأن التشبيه تفسير خاطىء للخبر وعدم دراية بطبيعة اللغة وبوظيفة الصورة الفنية وبتعدد وسائل التعبير. لا يثبت الخبر شيئاً بل يعطي صورة فنية للايحاء للجماهير بمعانٍ نفسية ويوجهها نحو مقاصد واتجاهات في العالم. المقصود هو الأثر النفسي وليس اثبات الشيء المادي. التشبيه خطأ لغوي في الحقيقة والمجاز يصبح فيه المجاز حقيقة، وتتحول فيه الصورة الفنية الى شيء مادي. لذلك يحيل البعض

(٧٥٤) المغني جـ ٤ ، ص ٥٣.

الإشكال كله الى النصوص لحل التعارض بين الحجج النقلية وإلا فلا حيلة الا التأويل(٧٥٥).

الرؤ ية مطلب انساني خالص يعبر عنه السؤال عنها وطلبها ولكن لا يعني ذلك أنها ممكنة. وبهذا المعنى كل ما يطلبه الانسان يكون موجوداً كمطلب وحاجة. ويظل الفرق قائماً بين عالم التمني وعالم الواقع، وعالم التمني أوسع نطاقاً من عالم الموضوعات. ليس كل ما يطلبه الشعور يكون له وجود في الخارج وهو ما قاله القدماء من الفصل بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. اثبات الرؤ ية الموضوعية وقوع في النظرة الحسية الخالصة وبحث عن النعم والملذات لا فرق في ذلك بين حسية ومعنوية. وهو نسيان للمجاز. الله حقيقة والرؤ ية معرفتها ومشاهدتها عن طريق التجربة. فالمعرفة الحسية يقين مثل المعرفة العقلية، موضوع الرؤ ية موضوع وجداني خالص شريف، يكشف عن شرف الموضوع أكثر من الموضوع بالفعل. ولما كان أشرف موضوع لا يرى الا من أشرف ذاته فالله يرى نفسه ولا يراه غيره مما يدل على أن الموضوع كله اجلال وتعظيم وتمرين نفسي على مقتضى التأليه، تشريف وتعظيم واحسان وتحقيق وعْدٍ ومكافأة(٧٥٦).

وقياساً على الرؤية، لماذا لا يكون الله موضوعاً للذوق أو الشم أو اللمس أو السمع؟ أليس صوت الله أقرب الى صوت الضمير؟ ألم يأت الوحي، وهو كلام الله عن طريق السمع؟ هل تعشق العين قبل الأذن أحياناً أم تعشق الأذن قبل العين؟ أليست الموسيقى أكثر الفنون قدرة على التعبير من الرسم والتصوير والنحت والعمارة؟ أليست الفنون الصوتية أقرب الى القلب من الفنون التشكيلية؟ وقد تعرضت نظرية الوجود في مبحث الأعراض عن تفاضل البصر والسمع. لماذا يكون الله موضوع الرؤ ية وحدها؟ لماذا لا يكون موضوع اللمس

(٧٥٥) الابانة ص ١٢ - ١٩؛ الارشاد ص ١٧٦؛ النسفية ص ٩١ - ٩٤.

(٧٥٦) يبرر الباقلاني وضعه لموضوع الرؤ ية في آخر كتابه بأنها أعلى الأشياء وأجلها وبها يختم للمؤمنين المصدقين لها حتى يستحقوا كل نعيم في جنبها» الانصاف ص ١٧٦؛ «لأنها أعلى العطايا وأسنى الكرامة وليس فوقها مزيد بل هي الزيادة» الانصاف ص ١٤٤. ويصف الآمدي من يقول بذلك بأنه من أهل الضلال، الغاية ص ١٥٩؛ الانصاف ص ٤٧ - ٤٨.

أو الذوق أو الشم أو السمع ؟ مما لا شك فيه أن الله موضوع للسمع من خلال الوحي عن طريق الكلام. ولكن ماذا عن اللمس والذوق والشم ؟ ومن يجـوِّز أن يكون الله موضوعاً للرؤ ية لا بد أن يجيز أيضاً أن يكون موضوعاً للحواس الأخرى أو أن يصوغ نظرية لتفرد البصر على غيره من الحواس لرؤ ية الله ، وأن يكون الله موضوعاً للرؤ ية وحدها . صحيح أن البصر في سباق مع السمع من حيث دقة الادراك وعمقه ومع ذلك فاللمس والذوق والشم من لذات الجنان ، لمس الحرير ، وذوق العسل ، وشم الروح والريحان . فلماذا تخصيص الرؤ ية دون الذوق والشم واللمس والسمع ؟

إذا كان بعض المجسمة يتصور المعبود جسماً فحسب دون أن يصفه باللون أو الطعم أو الرائحة أو المجسة فإن البعض الآخر يضـع الجسم في اتجاه الشعور فيصبح ذا لون وطعم ورائحة ومجسة وكل ذلك بالتساوي . فاللون هي الرائحة وهما المجسة ، والثلاثة هو الطعم والأربعة هو نفسه ، لا يوجد تغاير أو اختلاف أو تنوع بين الصفات أو بين الصفات والذات[٧٥٧] وقد يؤثر البعض جعل المعبود ذا لون فحسب دون الطعم أو الرائحة أو المجسة أو الطول والعرض والعمق وان كان في مكان دون مكان ومتحركاً من وقت الخلق . فالصفات المفضلة هما اللون والحركة، وهمـا الصفتان المطلوبتان في الـرسم. ويكون المعبـود هنا مـدركاً بـالعين وحدها لا بالأذن أو باللسان أو باليد أو بالأنف. ويكـون الفنان هنـا تشكيلياً يؤثـر

(٧٥٧) عند هشام بن الحكم أن الله ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هي رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ص ٢٥٧ ؛ الفرق ص ٦٥ ، ص ٢٢٧ ؛ وهو قول يقارب على مستوى التجسيم ما يقوله الفلاسفة ، عقل وعاقل ومعقول ، وما تقوله المعتزلة في نفي الصفات الزائدة على الذات . كما يرى هشام بن سالم الجواليقي أن معبوده هو نفسه لون ، ذو حواس خمس كحواس الانسان ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ الفرق ص ٦٩ ؛ كما يصح عند ابن أبي بشر ادراكه من غير هذه الحاسة (البصر)؛ وجاز أن يسمع ويشم ويذاق ويلمس لأنها معانٍ ؛ المحيط ص ٢٠٩ ؛ الغاية ص ١٦٨ - ١٧٠ ؛ الارشاد ص ١٦٨ - ١٧٣؛ الاقتصاد ص ٣٦ - ٣٩ ؛ والذي ألزمهم هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم خاصة على مذهبهم أن رؤ ية الله من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم مشتهى معشوقاً ، تعالى عن ذلك . الشرح ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

الفنون المرئية على الفنون السمعية. وقد يطغى اللون على سائر المحسوسات ويكون المعبود ذا لون فقط فالبصر أكبر من اللمس والذوق والشم. والتوحيد بين الكيفيات المحسوسة يدل على وحدة الروح أكثر مما يدل على اختلاف الأجسام وتعددها[٧٥٨].

ويقع نفي الادراكات الأربعة الأخرى على مثبتي الرؤية أكثر مما يقع على نفاتها. فنفاة الرؤية بالضرورة ينفون باقي الادراكات بطريق الأولى. أما مثبتو الرؤية فإنهم في حاجة الى تبرير اثبات الرؤية ونفي باقي الادراكات لأن القياس يعمم عليهم.

وينفي أهل السنة الكيفيات المحسوسة كأوصاف للذات بالرغم من اثبات الصفات وذلك لاعتبار هذه الصفات أقل كمالاً من صفات العلم والقدرة والحياة. فهي توابع للمزاج والتركيب. أما اللذة والألم فهما حسيان. واللذة العقلية نفاها المِلّيون واثبتها الفلاسفة فالله كمال في ذاته متجرد عن اللذة. فما دام الله كمالاً في ذاته، واللذة ادراك الملائم التذّ الله ضرورة. ولما كانت كلها كمالات فلذته كمال. أما السمع فإن موسى سمع كلام الله وليس ذات الله. أما اللمس والشم فلم يقل بهما الا المجسمة. وتدل الادراكات الخمسة على أن تصور الله ناتج عن وضع الانسان وحياته وحواسه ثم اسقاط ذلك كله على الله، كلٌّ يتصور الله على شاكلته ومثاله. يتصوره المتكلم عالماً قادراً لأن الدولة تعرف كل شيء وتسيطر على كل شيء، ويتصوره الفيلسوف يلتذ عقلاً لأنه حكيم عاقل[٧٥٩].

---

(٧٥٨) ذكر بعض المجسمة أنه كان يثبت الباري ملوناً ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسة، مقالات جـ ١، ص ٢٥٧.

(٧٥٩) هذا افتراض يرد عليه الأشعري بقوله «وأما السمع فلم يختلف أصحابنا فيه، وجوزوه جميعاً وقالوا انه جائز أن يسمعنا الباري نفسه متكلماً» اللمع ص ٦٢ - ٦٣، ص ٦٧ - ٦٨؛ البحر ص ٢٧ - ٢٩؛ وقد نفى الأشعري أن يذاق أو يلمس أو يشم أو أن يكون جسماً، الابانة ص ١٢ - ١٣؛ يميل الأشاعرة وأهل السنة وصف الله بالألوان والطعوم والروائح، الأصول ص ٧٨ - ٧٩؛ المسائل ص ٣٦٠؛ المحصل ص ١١٥ - ١١٦؛ النسفية ص ٦٤؛ التفتازاني ص ٦٤؛ المواقف ص ٢٧٧ - ٢٧٨؛ المغني جـ ٤، ص ١٣٤ - ١٣٨؛ الارشاد ص ١٧٣ =

لا يعني نفي الرؤية الموضوعية لله كموضوع أي تعطيل أو جحود على ما تقول الأشاعرة بل يعني التنزيه واعطاء الله حقه في تحقيق مقصده في العودة الى العالم والاتجاه من الله الى العالم ، من شخص الله الى البناء الاجتماعي . الرؤية مطلب انساني نتيجة الاغتراب في العالم ، والاشاحة بالوجه عنه ، وقلب القصد. الرؤية سؤال ومطلب انساني ممكن ولكنه يعبر عن وضع غير طبيعي أو غير شرعي ، عندما يسقط العالم من الحساب ، ويضيع العقل ويغيب المنطق ، ويخرج الانسان خارج العالم فيظهر السؤال . هناك فرق بين الخيال والواقع فالخيال أوسع نطاقاً من عالم الأشياء ، وليس كل ما يطلبه الوهم يكون له وجود في الخارج ، وليس كل ما في العالم الداخلي له مقابل في العالم الخارجي . إذا تمت الرؤية فإن الجبال تدك ، وتطبق السموات على الأرض أي تدمير العالم وانتهاء الكون ، وخرق قوانين الطبيعة ، وبالتالي يعيش الانسان في عالم مستحيل لأنه أصبح له موقف غير شرعي . تعليق الرؤية على استقرار الجبل لا يثبت الرؤية لأن تحقيق الرؤية يستلزم تدمير الجبال وبالتالي تعليق الجواز على شرط مستحيل يكون أقرب الى الاستحالة والامتناع[٧٦٠] . الرؤية اغتراب عن العالم وخروج بالوعي الى خارج العالم ، خارج الزمان ، وخارج التاريخ تحت اثر الأشعرية والصوفية . ان الله ليس هدفاً بل الهدف هو العالم والانسان وبالتالي تكون رؤية الله تحويل الانسان عن موقفه الطبيعي واغتراب له ، وتحويل للوحي عن مقصده الشرعي . في الرؤية يتحول الوحي الى شخص ، وتتحول عواطف التأليه الى تشخيص ، والتشخيص داء العصر ، وتصور كل شيء على أنه مادي محسوس بطريقة غيبية لا علمية . رؤية الغير ممكنة أما رؤية الذات فمستحيلة. ليس المقصود بالرؤية رؤية شخص واحد إله مشخص أو نبي بل الرؤية ذاتها كحقيقة مستقلة، كأحد جوانب نظرية العلم. الله ليس موضوعاً بل ذات، وليس مشخصاً بل مقصد، وليس جسماً بل معنى.

= ١٧٤ ؛ الحصون ص ٨٧ ؛ المحيط ص ٢٠٩ ؛ أنظر أيضاً الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثالثاً ـ الأعراض ٣ ـ الكيف .

(٧٦٠) الكفاية ص ٦٨ ـ ٦٩ ؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٦٦ ـ ١٨١ .

هنـاك اذن ضرورة لـلانتقال من رؤ يـة الله الى رؤ ية العـالم، فالله ليس مـوضـوعـاً للرؤ ية بل موضوعاً للتحقيق، وليس من ناحية المعرفة بل من ناحية الوجود، وليس من جانب النظر بل من جانب إلعمل. هناك ضرورة للانتقال من رؤ ية الـذات الى رؤ ية الموضـوع، فالله ليس ذاتـاً بل مـوضوعـاً. رؤ يته تحيله الى مـوضوع وبـالتالي يكـون أقـل قيمـة من الـذات الانسـانيـة. الله وعي خـالص مثـل وعي الانســان الخالص، ولا غرابة في ثورة الانسـان وغضبه إذا مـا تحول الى مـوضوع عن طـريق نـظرة الآخر اليـه أو عن طريق تحـويله الى موضـوع طبيعي من العلوم الانسـانيـة. وهناك ضرورة العودة الى العالم والقضـاء على الاغتـراب، فالـرؤ ية للعـالم، لمشاكله وقضاياه، للبشر ولأوضاعهم. لا تتم الرؤ ية إلا للجسم والمادة والموضوع والشيء. الرؤ ية خارج العالم تعميـة وتغطيـة وتستر وتسكـين وتخديـر وايهام. الـرؤ ية ليست نعيماً ولا لذة بـل ألماً وحسرة وغضباً ممـا يحدث في العـالم من مأس للبشـر، من فقر وجهـل ومرض وتخلف وضيـاع وتشرذم وقهـر وتعذيب. هي الـرؤ ية التي تبعث في النفس الغثيـان من العجز عن المقـاومـة للعـدو الخـارجي، ومن النفـاق والمـداهنـة للحكام، ومن اللهث وراء لقمة العيش بأبخس الأثمان.

ما دام وجود الشيء هو الحاجة اليه، والشيء الذي لا حاجة اليه لا يكون موجوداً فإن رؤ ية الله موضوع من هذا النوع، لا يحتاج اليه العصر في هذه الصـورة المغتـربـة المقلوبـة. يحتـاج العصر إلى رؤيـة العـالم وإلى معـرفـة المعـاني وادراك الماهيات. ان وجود الشيء هو قصده، وقصده شرعيته وبالتالي لا وجود للرؤ ية كقصد وكوجود شرعي. ولقد حاولت الحركات الاصلاحية من قبل الغاء الموضوع والعودة إلى بساطة الموضوع[٧٦١] فـما أهميته حالياً؟ هل هي مشكلة؟ هل أنكرت اسرائيل رؤ ية الله ونحاربها نحن لاثبات الرؤ ية أم احتلت الأرض وتركناها تحتل ما تشاء في عصر الهيمنة الاسرائيلية؟ ومهما قال المتكلمون وفصلوا وصاغوا وبرهنوا فإنها كلها مسالك مردود عليها باعترافهم أنفسهم ولم يزيدوا على الواقع

(٧٦١) يقول محمد عبده «ولكن مُني الاسلام بقوم يحبون الخلاف والله فوق ما يظنون» الرسالة ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

شيئاً الا تأكيداً للاغتراب واستمراراً فيه[٧٦٢] . وقد بلغ القدماء حد تكفير اثبات الرؤ ية وتكفير نافيها وتكفير من شك في اثبات الرؤ ية أو في نفيها الى ما لا نهاية وكأن رؤ ية الله معركة وطنية تتحرر بها أراضي المسلمين من الاحتلال ، وبها تقام مجتمعات حرة دون قهر ، تعمها العدالة والمساواة دون استغلال وتفاوت طبقي ، وبها تتوحد الكلمة بدل التشرذم والتفتت والتجزئة[٧٦٣] .

يعني هذا الوصف الخامس ، « الوعي الخالص »، الشعور الخالص الذي لا تخالطه شائبة المادة ، فالوعي ليس في محل ، والفكر ليس في الدماغ ، والاحساس ليس في الحواس . لا يوجد الوعي الخالص في محل لأنه غير متحيز وهذا ما عبر عنه القدماء بالاستغناء وعدم الافتقار والاحتياج . لا يُرى ، وليس موضوعاً للرؤ ية ، بل راء ومدرك وعالم ، شرط القيام بالنفس هو بقاء الذاتية دون أن تتحول الى موضوع من خلال الرؤ ية .

ثامناً : الوحدانية .

١ ـ **سادس وصف للذات** . الوحدانية هو الوصف السادس والأخير للذات والتي من خلالها يظهر علم أصول الدين باعتباره علماً لتاريخ الأديان . وفي المؤلفات الأولى السابقة على العد الاحصائي لأوصاف الذات يظهر وصف الوحدانية على أنه أول وصف وأهمه . كما تظهر الوحدانية مع نفي التشبيه على أنها من أوائل العقائد التي تختلف عليها الفرق[٧٦٤] . وتعود الوحدانية للظهور بعد

---

(٧٦٢) يقول الآمدي : « وقد سلك المتكلمون في ذلك من أهل الحق مسالك لا تقوى » الغاية ص ١٥٩ .

(٧٦٣) عند المردار أن من جوز الرؤ ية بالأبصار بلا كيف فهو كافر ، والشاك في كفره كافر إلى ما لا نهاية . وكفر باقي المعتزلة من أجاز الرؤ ية بالمقابلة والاتصال . والذين أثبتوا الرؤ ية كفروا المردار وكفروا الشاك في كفره! الفرق ص ١٦٦؛ الملل جـ ١ ، ص ١٠٤ ؛ الانصاف ص ٤٢ ؛ الانتصار ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(٧٦٤) الفقه ص ١٨٤ .

القدم ومرة أخرى بعد نفي التشبيه[٧٦٥] . وقد يشار الى آية « قل هو الله أحد » الى وصف الوجود وليس الى الوحدانية على أنها أول وصف للذات . وتظهر الوحدانية حينئذ على أنها ثاني وصف بعد الوجود[٧٦٦] . ثم تثبت الوحدانية من جديد ويتم التدليل بها لاثبات القدم وتجويز الوجود واثبات الوحدانية وتجويز الشيئية وتجويز النفس ونفي الشبه (النور) واثبات اليد والأصبع والقدم والساق وعدم تجويز المجيء والذهاب[٧٦٧] . وتظهر الوحدانية في المقدمات الخطابية للاعلان عن شهادة الوجدان بها[٧٦٨]. وتظهر في الخطب والمقدمات على أنها الانفعال الأول الذين يليه نفي التشبيه في جميع صوره[٧٦٩] . ويظهر الواحد على أنه أول وصف لله بعد دليل الحدوث[٧٧٠] . كما تظهر الوحدانية على أنها الصفة الوحيدة للذات الجديرة بالذكر عن غيرها من الأوصاف وباقي الصفات كالقديم والغفور والجواد كأسماء[٧٧١] . وتظهر في باب تعريف الايمان والاسلام والدين على أنها عقيدة التوحيد[٧٧٢]. وتبدو وكأنها ثالث وصف للذات بعد القدم والوجود كصفة جائزة[٧٧٣] . وفي بعض المؤلفات المتقدمة الأخرى تظهر صفة الوحدانية تالية لنفي التشبيه[٧٧٤] . وبعد دليل الحدوث ، وفي ذكر صفات المحدث تظهر صفة الواحد مع الأحد بعد موجود وقديم وقبل باق[٧٧٥] . وفي الاقرار بالتوحيد يظهر الاقرار بالواحد الفرد بعد الموجود[٧٧٦] . وكثيراً ما يظهر وصف الواحد في عبارات انشائية

---

(٧٦٥) البحر ص ٢ .
(٧٦٦) البحر ص ٣.
(٧٦٧) البحر ص ٤ .
(٧٦٨) المسائل ص ٣٣١ .
(٧٦٩) الابانة ص ٤ .
(٧٧٠) النسفية ص ٥٥ .
(٧٧١) الدر ص ١٥٢ - ١٥٣ .
(٧٧٢) البحر ص ٣ - ٤ .
(٧٧٣) البحر ص ١٧ - ١٨ .
(٧٧٤) اللمع ص ٢٠ - ٢١ .
(٧٧٥) الانصاف ص ١٨ .
(٧٧٦) الانصاف ص ٢٣ .

وفي صياغات عقلية متعددة دون عد أو وصف[٧٧٧] . ويظهر وصف الواحد مستقلا بذاته منفرداً في مسألة مستقلة . فهو وان لم يكن وصفاً عقلياً مصاغاً إلا أنه موضوع يحلل ، وقد يدخل نفي الشبه والنظير معه[٧٧٨] .

ولأول مرة يظهر الواحد في باب مستقل كأول وصف للذات وسابقاً على صفاتها[٧٧٩] . ويذكر معه الصفات العشر مما يدل على أهميته . كما يظهر كوصف ثالث في باب مستقل بذاته بعد اثبات واجب الوجود واثبات التنزيهات الخمسة ، ونفي المشاركة والجسمية والاتحاد والحلول وقيام الذات بالحوادث ونفي الأعراض المحسوسة[٧٨٠] . وتظهر الوحدانية بعد القيام بالذات والوجود والشيء والغنى . وتظهر أيضاً بعد مخالفته للخلق ووصفه بالعظيم والجميل لذاته بأنه وِتْرٌ لذاته مما يدل على أن الوصف تعبير عن تعظيم وتبجيل وإجلال وتقدير[٧٨١] ويظهر الواحد عرضاً في معرض الحياة ودون التأكيد على أهميته ليس من حيث المعنى بل من حيث اللفظ وجواز التسوية[٧٨٢] .

وتظهر الوحدانية بعد الوجود وصفات المعاني السبع فيما يجب على الله وبعد الرؤية والأفعال فيما يجوز عليه وكأن الوحدانية مجرد جواز وليست وجوباً[٧٨٣] وقد توضع في أي من الأقسام الثلاثة فالواحد ما يجب لله يعني نفي الاثنينية وهذا ما يستحيل على الله وبالتالي فهو بين الوجوب والاستحالة[٧٨٤] . وقد تظهر أيضاً آخر وصف للذات قبل صفات المعاني[٧٨٥] أو كآخر فصل في التوحيد بعد أوصاف الذات

---

(٧٧٧) الانصاف ص ٢٩ .

(٧٧٨) الانصاف ص ٣٣ - ٣٤ .

(٧٧٩) التمهيد ص ٤٦ ؛ النهاية ص ٩٠ - ١٠٢ ؛ الغاية ص ١٢١ - ١٥٢ .

(٧٨٠) الطوالع ص ٢٦٣ ؛ المواقف ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٧٨١) الأصول ص ٨٨ .

(٧٨٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤ .

(٧٨٣) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٤) النظامية ص ٢٩ .

(٧٨٥) الارشاد ص ٥٢ - ٦٠ .

وصفات المعاني والرؤية وقبل العدل[٧٨٦] وتظهر آخر موضوع في التوحيد بعد صفات الثبوت والصفات المختلف عليها وإثبات الرؤية وقبل العدل[٧٨٧] . كما تظهر بعد نفي التشبيه وكلاهما بعد صفات المعاني السبع بعد اثبات القدم والوجود[٧٨٨] . وقبل الصفات السمعية الثلاث ولأول مرة يتصدر التوحيد «كتاب التوحيد» بعد ادخال نفي التشبيه في آخر دليل الحدوث[٧٨٩] .

وفي أول احصاء لأوصاف الذات في عشر يظهر واحد على أنه الوصف العاشر والأخير بعد الوجود والقدم والبقاء ونفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي العرض ونفي الجهة والتنزيه عن الاستقرار واثبات الرؤ ية[٧٩٠] . وتظهر الوحدانية كآخر وصف للذات بعد الوجود والقدم ونفي الحاجة ونفي الجسم ونفي العرض ونفي الرؤ ية على أنه نفي الثاني ويدخل فيه الكلام على النصارى[٧٩١] . وبعد استقرار البناء النظري في أحكام العقل الثلاثة وما يجب لله من عشرين صفة تظهر الوحدانية على أنها سادس صفة ، وما يستحيل عشرون صفة تظهر على أنه من المستحيل أن لا يكون واحداً أو بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤ ثر في فعل من الأفعال . كما يذكر البرهان على الوحدانية . وهو ما يسمى في العقائد المتأخرة واحد في ذاته وصفاته وأفعاله[٧٩٢] . وتظهر أيضاً على أنها سادس صفة في تفسير «لا إله إلا الله» بالاستغناء عن كل ما سواه[٧٩٣] ولأول مرة بعد ذكر وصف الواحد ترفض جميع صور التثنية. ويذكر نقض المجوس في تفسير «ولم يكن له كفواً أحد» مع إثبات الوجود والوحدانية ونفي

---

(٧٨٦) المسائل ص ٣٧٣.

(٧٨٧) المحصل ص ١٤٠؛ المعالم ص ٦٨ - ٧١.

(٧٨٨) العضدية جـ ٢ ، ص ١٢٢ .

(٧٨٩) الشامل ص ٣٤٥ - ٤٠١ .

(٧٩٠) الاقتصاد ص ٤٠ - ٤٤. المغني جـ ٤ ، ص ٢٤١ - ٣٤٦.

(٧٩١) الشرح ص ٢٧٧ - ٢٩٨؛ المحيط ص ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٧٩٢) العقيدة ص ٢ - ٣ .

(٧٩٣) السنوسية ص ٢ - ٦ ؛ الكفاية ص ٣٩ - ٤٤. العقيدة ص ٧؛ الباجوري ص ٤ .

الشبه ونقض اليهود والنصارى[٧٩٤] .

وقد يرد على المذاهب المعارضة في معرض رفض العقائد دون اثبات وصف مقابل وهو الوحدانية[٧٩٥] . وقد ترفض الثنوية في معرض رفض قدم العالم مع الدهرية وليس في معرض اثبات الوحدانية[٧٩٦] . وقد ترفض الثنوية أيضاً في العدل في نفي مسؤولية الظلام عن الشر ونسبته إما الى الله أو الى حرية الانسان . وبعد الوحدانية كآخر فصل في التوحيد قبل العدل تنتهي الوحدانية بتحليل أنواع الشرك ، عبادة الأوثان والأصنام وعبادة النور وعبادة الملائكة وعبادة الكواكب[٧٩٧] . وفي بعض المؤلفات الموسوعية المتأخرة يظهر وصف الواحد على أنه الأهم للذات بعد ذكر الصفات المعنوية السبع[٧٩٨]. وفي بعض الحركات الاصلاحية التي اقتصرت على اثبات القدم والبقاء كأحكام الواجب تظهر الوحدة بعد صفات المعاني وبعد الاختيار[٧٩٩] . وفي اصلاح العقائد واعادة بنائها يظهر أخيراً التوحيد العلمي ونفي الشرك[٨٠٠] . كل ذلك يدل على أنه بالرغم من أن صفة الواحد واضحة في أصل الوحي سواء كتصور نظري أو كوضع عملي الا انه أخذ وقتاً طويلاً حتى استقر في علم العقائد كوصف سادس للذات .

٢ ـ نقد الثنوية . بالرغم من أن الوحدانية ، أي أنه واحد تبدو وصفاً ثبوتياً إلا أنها في الحقيقة وصف سلبي مثل باقي الصفات المخالفة للحوادث ، وليس في محل ، ومثل الوجود الذي يعني أنه ليس عدماً ، والقدم الذي يعني أنه ليس حادثاً ، والبقاء الذي يعني أنه ليس فانياً . فالواحد يعني أنه لا ثاني له في ذاته ولا في

(٧٩٤) التمهيد ص ٦١ ـ ٧٨ ؛ البحر ص ٣.
(٧٩٥) الانتصار ص ٣٠ ـ ٣٢.
(٧٩٦) الأصول ص ٥٢ ـ ٥٩.
(٧٩٧) المعالم ص ٧١ ـ ٧٢ .
(٧٩٨) الدر ص ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٧٩٩) الرسالة ص ٤١ ـ ٤٣ ؛ الجوهرة ؛ العقيدة ؛ الخريدة ؛ الجامع ؛ الوسيلة؛ الحصون؛ التحقيق؛ القطر.
(٨٠٠) هذا هو وضع كتاب «التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب.

صفاته ولا في أفعاله . ويستحيل أن يكون مركباً في ذاته أو له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في الأفعال . وبالتالي ترتبط الوحدانية بالعدل فيما يتعلق بالتأثير وهو الشرك العملي(٨٠١) .

ووصف الوحدانية موجه إلى الثنوية والى التثليث والى تعدد الآلهة وكلها مظاهر للشرك . وهو موجه أساساً ضد الثنوية دون التثليث أو تعدد الآلهة لما دخلت عقائد النصارى في المخالفة في الحوادث ونفي الشبه أما تعدد الآلهة فلم يكن عند القدماء في الحضارات القديمة المعروفة في الوعي الحضاري التاريخي إلا عبارة الأصنام والأوثان والشرك بوجه عام . كما أن التثليث وتعدد الآلهة يردان الى الثنوية وهي أولى مظاهر التعدد . كان ممثل الوثنية في الديانات القديمة الثنوية والمجوسية ولكن الخطر الأعظم كان من الثنوية ، فالمجوسية نوع من الثنوية . لذلك كان النقد كله موجهاً إلى الثنوية على أنها عقيدة مضادة للوحدانية .

ويغلب على هذا الوصف السادس ، الوحدانية ، تاريخ الفرق والديانات التي تقوم على الثنوية مما يجعل علم أصول الدين يبدو وكأنه علم تاريخ أديان أو علم مقارن للديانات(٨٠٢) . وتجمع فرق الثنوية كلها بنية واحدة تقوم على القول بصانَعيْن قديمين، أحدهما نور والآخر ظلمة ، الأول فاعل للخيرات والمنافع ، والثاني فاعل للشرور والمضار ، وأن الأجسام ممتزجة من النور والظلمة . النور والظلمة متنافران صعوداً وهبوطاً ثم يتم مزج العالم منهما وكل واحد منهما مشتمل على أربعة طبائع ، الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والأولان منهما مدبران والامتزاج والخلط غير واع وكأن المبدأين

---

(٨٠١) السنوسية ص ٢ ، ص ٤ ؛ وهي من الأضداد باسم التعدد بمعنى التركيب في الذات أو الصفات أو وجود نظير في الذات أو الصفات أو الأفعال ، وهذه هي الوحدانية ، الكفاية ص ٥٩ - ٦١ ؛ الباجوري ص ٤ - ٥ ؛ المسائل ص ٣٣١ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ١٢٢ ، ص ١٣٩ ؛ الدواني جـ ٢ ، ص ١٣٩ .

(٨٠٢) يعرض القدماء لثماني فرق تجمعها الثنوية وهي : الباطنية، المرقونية، الاشغانية، الديصانية، المنانية ، المجوسية ، الخابطية ،المفوضية .

مجرد قوتين عمياوين[٨٠٣] . وفي حقيقة الأمر أن هذه الديانة التي تقوم على ثنائية مادية متعارضة الطرفين انما هي صورة فنية تعبر عن ظروف سياسية واجتماعية، الصراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين العدل والظلم ، وتظهر عند الجماعات المضطهدة ، وينتشر بينها . هذه كلها صورة وجدانية صرفة تعبر عما يكمن في وعي الأفراد والجماعات من معارك مكبوتة وآلام صارخة . فصورة الأخف والأثقل تعبيرات وجدانية ومقامات صوفية . والامتزاج غير الواعي تعبير عن قوى الظلم والقهر اللاعاقلة[٨٠٤] . والتفسير الوحيد الممكن لكل هذه المذاهب والعقائد هو ردها الى بيئتها الاجتماعية التي منها نشأت وليس مواجهتها بالحجة والبرهان ، لأنها موقف نفسي وليس موقفاً عقلياً . فسواء كان الامتزاج لا واعياً أم واعياً ، أو كان أصلاً ثالثاً أم لم يكن أو كان الأصلان جسمين قديمين فاعلين بالطبع أو بالاختيار لا يغير من فاعلية الثنوية كدين للمضطهدين وانتشاره بين جماعات الاضطهاد . وما اسهل على المنتصر من الرد عقلاً على المهزوم ، وما أسهل أن تحاور السلطة معارضيها داخل جدران السجون . ان الحوار الوحيد الممكن في هذه الحالة هو تغيير وضع الاضطهاد ورفع الظلم عن الجماعات المضطهدة وبالتالي تختفي الثنوية عملياً دون الرد عليها نظرياً . وما أسهل من اثبات عدم وجود الشر وأنه مجرد

(٨٠٣) الفرق ص ٣٣٣ - ٣٣٤، ص ٢٨٥ ؛ الغاية ص ٢٠٦ ؛ الشامل ص ٢٢٧ ؛ الأصول ص ٥٩، ص ٨٦ ؛ الشرح ص ٢٨٤ - ٢٨٦ أنظر أيضاً دراستنا :
The Black Muslem Movement in America : Religious Dialogue and Revolution p. 213 — 24.

(٨٠٤) يرفض أهل السنة الامتزاج كأصل ثالث ، وتثبت الشر كعدم ذات أو عدم كمال ذات . وترد على الثنوية بحجة عقلية بأن النور والظلمة بالنسبة إلى ذاتهما إما واجبان أو ممكنان أو أحدهما واجب والآخر ممكن . ويمتنع أن يكونا واجبين لأن المشاركة في النوع تجعلهما واحداً أو ان كان أحدهما واجباً والآخر ممكناً فهو الإله الواحد : وبالتالي لم يبق إلا أن كليهما ممكن. وعند ذلك إما أن يستند كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما. والأول ممتنع ، وغير مسلم صدور الشر عن الخير ، والخير عن الشر ، فكلاهما متناقض. وإن كان لأمر خارجهما فقد بطل أنه لا مبدأ سواهما ، الغاية ص ٢١٢ - ٢١٤ ويرفض الباقلاني الأصلين القديمين كجسمين وفاعلين بالطبع أو بالاختيار. والله ليس عرضاً ولا جوهراً ولا يجوز عليه الكمون أو الظهور . التمهيد ص ٦٨ - ٧٥.

نقص أو درجة كمال أقل للذي لم يعان مرارة الاضطهاد وأهوال التعذيب داخل جدران السجون[٨٠٥] . ومع ذلك يتأثر المنتصر بدين المهزوم احتواء لدين المعارضة وتصفية له من فاعليته واعادة تفسيره لحساب السلطة فيصبح مبدأ الخير هو عالم الملائكة ، ومبدأ الشر عالم الشياطين، ومبدأ الاختلاط عالم البشر[٨٠٦] .

وتبدو أحياناً الباطنية على أنها اسم للثنوية وأن الثنوية إحدى فرق الباطنية . فالله خالق النفس ، فهو الأول وهي الثاني ، كلاهما مدبران للعالم . وقد يشار اليهما أيضاً بالعقل والنفس يقومان بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول[٨٠٧] .

والمرقونية احدى فرق الثنوية تثبت معدّلاً بين النور والظلمة . فالنور والظلمة عند الامتزاج يفعلان العالم قصداً أو طبعاً . لو تفرد النور مزاجه لم يقصد إلا الخير ، ولو تفرد الظلام لم يقصد إلا الشر[٨٠٨] . والحقيقة أن القصد والطبع شيء واحد ، فالقصد تعبير عن الطبع والطبع قصد نظراً للوعي . وقد ردّ أهل السنة برفض العنصر الثالث مع أنه أقرب الى الوعي والقصد ورده الى النور فيكون نوراً أو إلى الظلمة فيكون ظلمة ، انكاراً للمتوسطات وبالتالي يكونون أقرب الى الثنوية منهم إلى التوحيد. ولا يمكن الاتحاد بين النور والظلمة في شيء لتنافرهما. وقد بقي فكر السلطة ثنائياً أيضاً لرفض عقائد المعارضة وابقاء على الصراع بين الحق والباطل، حق السلطة وباطل المعارضة، ورفضاً لأي محاولة للمصالحة أو للوحدة الوطنية.

والاشغانية احدى فرق الثنوية ترى أن الظلام موات يقتضي الشر بطبعه والنور حي يقع منه الخير قصداً . فالحياة والموت عنصران مثل النور والظلمة أو الخير والشر . ولكن الطبع أقل من القصد فالحتمية أقل من الحرية فإذا

---

(٨٠٥) عند أهل السنة عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين ، وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر ، النهاية ص ٩٩ .

(٨٠٦) الفرق ص ٢٨٥ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ؛ النسفية ص ٥٥ .

(٨٠٧) الشامل ص ٢٢٧ - ٢٢٨، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ الشرح ص ٢٨٤ - ٢٨٧ .

(٨٠٨) الشامل ص ٢٢٨ .

كان الخير يفعل قصداً فإن الشر يفعل طبعاً[٨٠٩] في حين أنه عند فرق الثنـوية كلها النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه والظلمة مطبوعة على الشر لا تقدر إلا عليه وذلك لأن الآلام قبيحة لذاتها والملاذ حسنة لذاتها ، وأن الفاعل الواحد يستطيع أن يكون لكليها فأثبتوا فاعلين . ونظراً لرد أهل السنة على الثنـوية من منظور عقائد أهل السنة فإنه صعب تفنيد نظرية الحسن والقبح العقليين التي يخاصمها أهل السنة مع أنه يسهل الرد عليها من منظور عقائد المعتزلة . فالحسن والقبح العقليان لا يتطلبان بالضرورة فاعلين . الطبع يثير المشكلة والاختيـار يحلها .

والديصانيـة اسم آخر للاشغانية ترى أن الظلام موات فعال للشر بـطبعـه دون النور ويرد أهل السنة بأنه إذا كان النور أشرف من الظلمة إذ أنه حياة وقصد والثاني موات وطبع فهو الأجدر بوصف الله . ولما ظهر بعد الخير والشر فأصبح المبحث أدخل في التعديل والتجوير أي في نظرية العدل منه في التوحيد . ويبدو رد أهل السنة وجدانياً خالصاً إذ يكفي اعطاء الله أفضل طرف في القسمة وهو النور ، وبالتالي تكون عقائدهم أحد ضحايا عقائد الثنـوية[٨١٠] .

وتقول المنانية (المـانويـة) بوجود الهين خالقين حسيين ، خالق للخير والنور والضياء ، وخالق للشر والظلمة والبلاء . وكانت أقرب الى التنزيه وذلك بتنزيه الله عن خلق الظلمة والبلاء والهوام والسباع بناء على نظرة متطهرة تبرىء الله عن فعل الشر . فالنور يصعد الى أعلى والظلمة تهبط الى اسفل ، ومع أن المزاج قديم لعلته إلا أن النور والظلمة متناهيان من بعض اجزائها لذرع الأرواح لها . أما بلاد الهمامة فإنها لا تتناهى في الذرع والمسـاحـة ومن ثم تذرعها الأرواح اللامتناهية . وتفعل الأرواح الصدق والكذب والذنب والاعتذار والإساءة ، جنسين مختلفين ، خيراً وشراً . وقد شارك المعتزلة في الرد عليهم بأن ذلك نسق متناقض بين التناهي

(٨٠٩) التمهيد ص ٧٣؛ الشامل ص ٢٤٤؛ الشرح ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٨١٠) التنبيه ص ٩٢ ؛ الشرح ص ٢٨٤ - ٢٨٦ ، وهذا رد الخياط والنظام الانتصار ص ٢٦ ، ص ٣٨ .

واللاتناهي واستحالة قطع ما لا يتناهى . والحقيقـة أن الأسطورة لا يحكم عليها بالاتساق أو بالتناقض بل بكشفها وتصويرهـا لموقف نفسي اجتماعي لجماعة معينة . اللاتناهي يعبر عن التمني والمتناهي يعبر عن الواقع . كما تكشف عن الأساس الأخلاقي في السلوك وبتداخل الشر مع الخير ومزاحمته له وهي التجربة الحية لجماعات الاضطهاد .

والمجوسية نوع من الثنويـة مع تغيير العبارة واللفظ وبقاء الأساس النفسي والبناء النـظري . ولا يتحدث القدماء عن « المجوسية » كمذهب وعقيدة بل عن المجوس كفرقة وطائفة . تقول أيضاً بصانعين اله قديم وهو يزدان والآخر شيطان رجيم وهو أهـرمن ، الأول نور ، والثاني ظلمة . فإن لم يكن الالهان قديمين فالأول قديم وهو الاله الفاعل للخيرات والثاني شيطان محدث وهو الاله الفاعل للشرور . النور قديم والظلمة حادثة . وهذا أول انكسار للثنائية كعقيدة نظرية باعطاء الأولوية لأحد الالهين وهو اله الخير على الاله الآخر وهو اله الشر وبالتالي الاقتراب من التوحيد، ووحدانية الاله . الأصل هو النور والظلمة سقـوط بعض أجزائـه . وقد نشأ الثاني من الأول لشكة ظهرت لبعض اشخاص النور، وكان فكرة رديـة في الصلاة فولدت الظلام ثم تركَّب الظلام شيطاناً . وقد تكون نشأته من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور، فكرة ردية أيضاً، عبروا عنها بـالعقوبـة . فقد خـطر لبعض اشخاص النور انه لوحدث ظلام شرير يناوؤ ني وينـازعني لنرى كيف تكون فتولدت الظلمة[٨١١] . وقد يحدث باحداث بعض أشخاص النور معـاقبة لمـا فرطت

(٨١١) لما استتب ليزدان الأمر فكّر في نفسه فقال: لو كان مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه فتولد من فكرة الردية أهرمـن . وقال : أنا منازعك ومخاصمك فكادا يقتتلان. فسخر هناك ملك فاصطلحا إلى أجل معلوم . وعندهم إذا جاء ذلك الوقت يغلب يزدان أهرمـــن ويقتله ويصفو العالم . وقالت المجوس إن الشرور والمضار من خلق شيطان اسمه أهرمن الذي حدث من فكرة الاله في نفسه ثم حارب الاله حتى صالحه على مدة ٧٠٠٠ سنة ثم يعودان الى المحاربة حتى يظفر به الاله ويحبسه في خندق فيستريح منه العباد والبلاد. فخالق الشرور غير خالق الخيرات، الفرق ص ٣٣٣ - ٣٣٤، ص ٢٨٥؛ الغاية ص ٢٠٦؛ الأصول ص ٧١ - ٧٢ ، ص ٨٦ ؛ الشرح ص ٢٨٤ - ٢٩١ ؛ الشامل ص ٢٢٨ ، ص ٢٤٤ ، التمهيد ص ٥٥ - ٥٦ ؛ النهاية ص ٦٥ - ٦٧ .

منهم مفارقة لما يخالف الحكمة. وقد يموت من عفونات الأرض. وما يهم في النشأة هو أن الاله الثاني ساقط عن الأول وبالتالي أقل منه، بناء على فكرة ردية وليس على فعل خاطىء (سقوط آدم) أو بناء على عقوبة لشخص ، أو من مادة ، وكأن مصادر الشر ثلاثة صورية ومادية وانسانية . الشيطان جزء من الاله والشر متولد عن الخير . فهل يجعل ذلك الشيطان أقوى من الله والشر أقوى من الخير لأنه تولد عن فكرة ، وجزء من الخطة الالهية ان لم يكن جزءاً من الالوهية التي لا تكتمل الا بوجود الضد؟ وهل يجوز أن يخلق الله وهو الخير من بطنه شراً وهو الشيطان ؟ هل يولد الضد الضد ؟ الا ينتهي المذهب الى اثبات فاعلين ، واحد للخير وواحد للشر في حين أن الانسان فاعل واحد ؟ أي أنه ينتهي إلى إثبات الحتمية والتناقض وتكليف ما لا يطاق ، أمر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهيه عن الكفر وهو لا يستطيع الفكاك منه[٨١٢] .

وقد نقد القدماء من أهل السنة المجوس اعتماداً على آية ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ افراداً لله بالوحدانية والالوهية . كما أن الامتزاج لا يكون بين البسائط ، ولا يمكن الجمع بين المتنافرين. كما يستحيل الشك على القديم فيتولد من هذا الشك الموت والقتل والاحتيال . كما نقد قدماء المعتزلة المجوس في الحسن والقبح دفاعاً عن الحرية والمسؤولية والعقل والتوحيد واستحالة أن يكون الالهان سبباً لتفسير أفعال الانسان الحسنة أو القبيحة[٨١٣] . والحقيقة أن

(٨١٢) كما ينقد القدماء المجوس من حيث التشريع. فعندهم أن نكاح الأم والبنات بقضاء الله وقدره كما تقول المجبرة في جميع المقبحات أنها بقضاء الله وهو أسوء من قول المجوس لأن المجبرة أضافوا القبح إلى الله في حين أن المجوس اعتقدوا فيه الحسن . ومن ثم يختلف المجوس عن المعتزلة في تصور الحسن والقبح العقليين وبالتالي لا يصح حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» الموضوع لضرب المعارضة السياسية ومحاصرتها شعبياً وجماهيرياً. وكانوا يصعدون ببقرة إلى موضع عال ويشدون قوائمها ثم يدهنونها من هناك إلى أسفل ثم يقولون أنزلي ولا تنزلي. فإذا سقطت وماتت يأكلونها ويقولون إنها يزدان كشت (قتيلة الله) لأن الله أمر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الفكاك عنه . ومع ذلك فالمجوس مثل أهل الكتاب جزء من الأمة الاسلامية عند الفقهاء .

(٨١٣) أنظر الفصل التاسع « مستقبل الانسانية » (المعاد) .

نقد المجوس عند القدماء يتوجه اما لمشكلة الشر وتجسيمه أي كجزء من العدل أو يتوجه الى التوحيد في رفض الاثنينية مع الثنوية أو يتوجه الى الأخرويات في موضوع الشيطان الذي يتجسد الشر أو الوعد والوعيد والايمان والكفر . تدخل المجوسية في ثنائية التأليه ضد الواحدية كما تدخل في حتمية الخلق ضد حرية العباد . وتدخل كذلك في اثبات الشر انطولوجياً ضد مسؤولية الانسان عنه فعلاً وتصوراً . والمجوسية مثل عقائد الثنوية انما هي تعبير عن معركة باطنية مكبوتة بين الخير والشر ثم مهادنة ومصالحة مؤقتة اعترافاً بميزان القوى ثم أملاً في انتصار الخير على الشر في النهاية تأكيداً على ثقة الانسان بنفسه ودفعاً لأعذاره . فالزمان عامل ايجابي ، والانتظار اعداد ، ونهاية الزمان اعلان لانتصار الخير على الشر وقتل الشيطان وهو ما يشبه عقائد السنة في علامات الساعة وقتل المسيح الدجال(٨١٤) .

وتقول الخابطية نفس الشيء ، في عيسى . فالله فوض تدبير العالم الى عيسى فهو الخالق الثاني . للخلق اذن ربان ، قديم وهو الله ومخلوق وهو عيسى . المسيح ابن الله من غير ولادة وهو الذي يحاسب الخلق في الآخرة ، وهو مذكور في آيات الوحي(٨١٥) . تدرع المسيح جسداً بعد أن كان عقلاً ، فهو الكلمة . ويتضح من ذلك أثر البنية الدينية القديمة التي دخلت في الجزيرة العربية مثل المسيحية وتكرار العقائد المسيحية التي لها نفس البنية التي للثنوية والتي خرجت أيضاً من جماعات الاضطهاد الأولى في نشأة المسيحية . ولا يوجد نماذج للثنوية في اليهودية للرد عليها كما هو الحال في التجسيم . الرد عليها في النبوة في انكار النسخ

(٨١٤) البحر ص ٢ ـ ٣ ؛ وحججنا الامتزاج والتنافر من الشهرستاني، النهاية ص ٦٥ ـ ٦٧ ؛ واستحالة الشك على القديم من الباقلاني التمهيد ص ٧٥ ـ ٧٨.

(٨١٥) المسيح هو المعني في آية ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ ؛ وهو الذي يأتي ﴿في ظلل من الغمام والملائكة، وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور﴾ ؛ وهو الذي خلق آدم على صورة نفسه تأويلاً لحديث « إن الله خلق آدم على صورته ومثاله » ؛ وهو الذي عناه النبي بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » أو « إن الله خلق العقل فقال له اقبل. . . » ؛ وهي كلها أقوال مشابهة لأقوال بولس في المسيح. وهم اتباع أحمد بن خابط ينسب إلى الاعتزال وقد كان من أصحاب النظام ولكنه خرج عليهم .وتقرأ أيضاً حابط ويكون ابن حابط وفرقته الحابطية ؛ الفرق ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٩٤ ـ ٩٥؛ الأصول ص ٧٢.

ونبوة الرسول أو قصر آخر مرحلة من مراحل الوحي على العرب وحدهم(٨١٦) . ولكن وضع المسيح مثل وضع عليّ كلاهما مغبون ، مظلوم بريء ، كل على طريقته ، مما أدى الى تضخيمهما الى حد التأليه .

وأخيراً تقول المفوضية (من غلاة الروافض) ان الله فوض تدبير العالم الى علي فهو الخالق الثاني وذلك تأليهاً لعلي نظراً لما ألم به من ظلم واضطهاد ، فالفعل يولد رد الفعل ، والغبن يولد العظمة ، والفناء يولد البقاء(٨١٧) . وواضح من ديانات الثنوية صعوبة التفرقة بين الفرق الداخلية مثل الباطنية والمفوضية والفرق الخارجية مثل الديصانية والمجوسية ، فقد أصبح كلاهما جزءاً من الحضارة وأحد روافدها نظراً لتشابه البنية العقلية التي تعبر عن ظروف نفسية واجتماعية متشابهة .

ولم يتصد القدماء للشرك بمعنى التثليث أو تعدد الآلهة فقد كان الخطر وارداً من الثنوية وتفسير التوحيد على بنية ثنوية . ومع ذلك فقد تعرضوا للقائلين بالشرك خاصة لعبادة الأوثان المذكورة في أصل الوحي . ولها تأويلات عديدة منها عبادة الكواكب ، وأخذ صنم لكل منها ،فالأصل دين الطبيعة والفرع عبادة الأصنام ، ويتضح ذلك من دين قوم ابراهيم الخليل . ومنها التجسيم والتشبيه . فالله والملائكة نور والأصنام صور له ولها. الأصل أيضاً دين الطبيعة أي النور والفرع هو صناعة الانسان. ومنها أنه ليس للبشر أهلية لعبادة الله . انما أقصى شيء باستطاعتهم هو عبادة الملائكة ثم صنع الأصنام لها وتخصيص وظائف لها كالملوك ، كل منها يدبر دولته . أي أن الله منزه عن العبادة ، ولا يُعبد إلا رسله تعبيراً عن حاجة انسانية في التدبير والسياسة. ومنها رصد المنجمين الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأفعال المخصوصة ثم عمل الأصنام لها للرجوع اليها طلباً للمنافع . وهنا يبدو الدين الطبيعي قائماً أساساً على تحقيق مصالح الناس وتلبية حاجاتهم ، وأن نشأة الدين للمنفعة(٨١٨) .

---

(٨١٦) أنظر الفصل الثامن ـ تاريخ الانسانية (النبوة).

(٨١٧) الفرق ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٨١٨) المعالم ص ٧١ ـ ٧٢ .

٣ - **دليل التمانع** . صاغ القدماء أشهر دليل لاثبات الوحدانية وهو دليل التمانع .فماذا تعني الوحدانية المراد اثباتها ؟ تعني كونهواحداً . ويرجع ذلك إلى ثبوت ذاته ونفي غيره . فهو واحد لذاته ، وِتْرٌ لذاته ، أحد لذاته ، واحد فرد . وهي الصفة الوحيدة التي لا تكون زائدة على الذات مع أن رأي الأشعرية اثبات الصفات زائدة على الذات عن طريق نفي القسمة والتركيب . تثبت صفة الوحدانية عن طريق نفي التغاير والشرك في الخلق أي عن طريق التوحيد في الأفعال . يعني الواحد أنه غير قابل للقسمة في ذاته وغير قابل للشركة . فالباري واحد في ذاته لا قسمة له ، وواحد في صفاته لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له[٨١٩]. الله واحد ليس بالعد أو الاحصاء فهو ليس ثالث كل اثنين أو رابع كل ثلاثة. هو واحد لأنه متفرد بالوحدانية ولا يوصف غيره بها[٨٢٠] . الله واحد لا عن طريق العد بل عن طريق أنه لا شريك له، واحد أحد متفرد بالتوحيد. والوحدانية تنفي الصاحبة والولد، وهي العبارة الأكثر شيوعاً في التحميدات والبسملات تدخل ضمن اعلان النيات وصياغة قواعد الايمان. كما تعني الوحدانية نفي التشبيه والتفرد بالتنزيه ، ليس واحداً من جهة العدد بل واحد لا شبيه له ولا نظير ، وصفه بصفات الكمال ونفي صفات النقص عنه ، ليس كمثله شيء . لا مثيل له ، لا ضد له ، لا ند له ، لم يزل أحداً ، لا شريك له ، لا انقسام فيه ولا تبعيض وإلا كان جزءاً مقدوراًمخترعاً[٨٢١] .الواحد لا يجتمع ولا يفترق، ولا يتجزأ ولا يتبعض ، لا يتركب ولا يختلط .الله باعتباره موضوعاً للشعور فرد ، وقد يكون هو

---

(٨١٩) عند أهل السنة والجماعة أن صانع العالم واحد ، النهاية ص ٩٠ - ٩١ ؛ الفرق ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ؛ « الله واحد » عبارة يتفق عليها أنصار التنزيه والتشبيه على السواء عند أبي الهذيل والأشعري مقالات جـ١ ، ص ٢١٩ ؛ الانتصار ص ٥ ، ص ٨ ؛ الارشاد ص ٥٢ - ٥٥ .

(٨٢٠) هذا هو رأي عباد بن سليمان ، الفرق ص ١٦١ ؛ الفقه ص ١٨٤ ؛ الابانة ص ٤ - ٥ ، ص ٨ ؛ الانصاف ص ١٨ ، ص ٢٣ ، ص ٢٩ ، ص ٣٣ - ٣٤ ؛ التنبيه ص ٣٦ ؛ البحر ص ٢ - ٣ .

(٨٢١) البحر ص ١٧ - ١٨ ؛ الدواني جـ٢ ، ص ١١٩ - ١٢٢ ؛ العضدية جـ٢ ، ص ١١٨ - ١١٩ ؛ مقالات جـ١ ، ص ٢٢٦؛ التمهيد ص ١٤٨ - ١٥٢؛ الملل جـ١ ، ص ٦٢ ؛ الحصون ص ١٤ - ١٧ ؛ القاري ص ١٧ .

الموصف المثبت الوحيد في التنزيه ، يتحدد باستبعاد أي تشابه بينه وبين الغير، هو غير لا كالأغيار ، واثباته على أنه غير رغبة في اثبات شيء وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة . فالتجاوز المستمر للحس يحتاج الى نقطة ثابتة يصل اليها ، وهنا يبدأ تجوهر الوعي الخالص في التنزيه كما بدأ تشخيصه في التشبيه(٨٢٢) .

وإذا كان لا يقبل القسمة فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدليل الجوهر الفرد الذي يقوم على افتراض القسمة . ولا يمكن عمل مقدمات من طبيعة مخالفة لطبيعة النتائج والا بطل القياس . وهنا تأتي أهمية دليل التمانع لرفض قول الثنوية . يسمى أحياناً دليل وأحياناً أخرى دلالة نظراً لأن له صياغات عدة تقوم كلها على منع الاشتراك مرة في الوجود ومرة ثانية في الكمال ومرة ثالثة في القدرة ، ومرة رابعة في ارادة والمراد(٨٢٣). فلو قُدّر الهان لا يخل اما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يشتركا من وجه دون وجه . فالحالة الأولى لا تعدد فيها . وفي الحالة الثانية أحدهما حتما ليس الهاً وهو ما لم يكن واجب الموجود كامل الصفات . وفي الحالة الثالثة يكون تخصيص الاشتراك أو الاتفاق مستنداً اليه أو خارجاً عنه . فإن استند اليه اما أن يكون له بالذات أو بارادة ولا يجوز لذاته وإلا كان الاشتراك ضرورة ، وان كان بالارادة فهو متحقق دون تخصص وهو محال . وان كان خارجاً عنه أما باستناد كل واحد الى صاحبه وهو ممتنع أو أن يكون كل منهما ممكناً وجوده وهو محال(٨٢٤). فإذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من اله يثبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد . وواضح أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو اثبات استحالة الضد وبالتالي يثبت الافتراض . فهو برهان بالعكس وليس برهاناً بالأصالة . كما أنه يقوم على افتراض

---

(٨٢٢) نفى عباد بن سليمان أن يقول أن الله فرد لأنه لا يستدل عليه بالأعراض ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ، ص ١٦٧ .

(٨٢٣) الشرح ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

(٨٢٤) الغاية ص ١٥٣ - ١٥٥.

الهين اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من الهين . فهو اذن برهان ينفي الاثنينية وقد لا ينفي التعددية .

وهناك صيغة أخرى للدليل تقوم على الوجود وليس على مجرد الاشتراك العام . فلو قُدِّر وجود الهين ووجود حادث فإما أن يستند إليهما أو إلى أحدهما . ولا يمكن الاستناد اليهما معاً لأنه إما يضاف بجهة الاستقلال أو يضاف اليهما على وجه لو قدر الأول عدمْ موجود . الأول مستحيل ، واسقاط تأثير واحد ليس أولى من اسقاط الآخر ، وذلك يؤدي الى اسقاطهما معاً . والثاني محال لأن ايجاد كل واحد منهما بالارادة والقصد لا بالطبع والذات . فيمتنع قصد كل واحد منهما الى الايجاد ، وبالتالي يستحيل وجود الهين يستند إليهما موجود واحد حادث ، ولا يبقى الا افتراض وجود اله واحد . والدليل على هذا النحو يستبعد افتراض الاثنينية ولكنه لا يحول افتراض الوحدانية إلى حقيقة، وتبقى الوحدانية افتراضاً بلا اثبات . كما أنه لا يستبعد امكانية المشاركة والتسلسل الى ما لا نهاية . ويقوم على افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة. واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين ارادة وليس وجوداً[٨٢٥] .

وقد تكون الصياغة صراحة من حيث المراد. فلو وجد الهان لاختلفا. فإذا حقق أحدهما مراده لكان الآخر عاجزاً فمحال أن يتم مرادهما معاً وألا يتم مرادهما معاً ، والعجز من سمات الحدوث . وهو الدليل الذي يثبت الله من حيث القدرة والعلم والاختيار[٨٢٦] . والحقيقة أنه دليل يثبت القدرة ولا يثبت الوحدانية . ويتعلق بالمراد أي بالأحكام والنظام واتساق الكون ، بالصفات وليس بالذات . ولهذا قد تُعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الارادة وبالتالي يقع بين دليل الحدوث ودلالة

(٨٢٥) الغاية ص ١٥٣ ـ ١٥٥؛ الأصول ص ٨٣ .

(٨٢٦) التمهيد ص ٤٦ ؛ الأصول ص ٨٥ ـ ٨٦ ؛ المسائل ص ٣٧٣ ؛ الارشاد ص ٥٢ ـ ٥٩ ؛ المحصل ص ١٤٠ ؛ التلخيص ص ١٤٠؛ الدر ص ١٥٢ ـ ١٥٣؛ اللمع ص ٢٠ ـ ٢١؛ القاري ص ١٣ ـ ١٤؛ الانصاف ص ٣٤؛ الكفاية ص ٣٩ ـ ٤٤؛ التفتازاني ص ٥٥ ـ ٥٨؛ المواقف ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

التمانع . وتدخل الحركة والسكون مع الارادة . ويأتي ترجيح الارادات وشرط الاستغناء(٨٢٧) .

ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة . فلو لم يكن الله واحداً لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه . الوحدانية هنا تعني القدرة ونفي الشرك العملي واشتراك مؤثر أو مرجح آخر . البرهان على الوحدانية في الخلق . كل شيء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئاً إلا كان دليلاً على وحدانيته . وبالتالي يقترب البرهان الطبيعي من البرهان العقلي . وهذا الدليل أقرب الى اثبات الصانع قادراً أكثر منه واحداً . يثبت صفة القدرة اكثر من اثباته وصف الوحدانية(٨٢٨) .

وقد يأخذ الدليل صيغة الكمال ، فالله واحد تعني أن الله كامل ، فالوصف يثبت بالصفة ، والأوصاف تُستنبط من الصفات . ويقتضي الكمال نفي التبعيض والتجزئة أي المعاني المضادة للوحدانية . كما يتضمن اثبات العلم والقدرة والحياة كصفات متضمنة في صفة الوحدانية مع أن الأولى مجرد تعريفات عن طريق النفي الأصلي والثانية ليست من مستلزمات الوحدانية كتصور مجرد(٨٢٩) .

والحقيقة أن هذه الصياغات المتعددة لدلالة التمانع أقرب إلى الأقاويل الخطابية منها الى البرهان : لذلك سميت دلالة وليست دليلاً أي مجرد فكرة وإحساس وجداني وليست برهاناً . وهي أقرب الى الخطابة الاقناعية، تقوم على العاديات والمشاهدات ومجريات الأمور . كما أنه أقرب الى التمرين العقلي المنطقي الذي يقوم على عواطف التأليه . فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الأساس كل الاحتمالات المضادة ولا تُبقي إلا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤلّه المشخص القادر . كما أنه يقوم في النهاية على تجريد للأدلة النقلية ومعانٍ عامة للآيات دون

---

(٨٢٧) النظامية ص ٢٩ ؛ النهاية ص ٩١ - ٩٥ .

(٨٢٨) النهاية ص ٩٦ - ٩٩ وعادة ما يستشهد بالبيت الآتي:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد ... الملل جـ ٢ ، ص ٥٤

(٨٢٩) الأصول ص ١٠٦ .

صياغات منطقية محكمة[830].

وقد اتفق جميع الموحدين على دليل التمانع أي على استحالة وجود إلهين لكل منهما خصائص الألوهية حتى الثنوية التي اثبتت إلهين قديمين فإنها تثبت لأحدهما ما لا تثبت للآخر من كل وجه. وحتى الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العقل والنفس وسرمدية الحركة لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة. وواجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء ذات قول ولا أجزاء ذات فعل ووجود. فهو واحد من كل وجه. لذلك نفوا الصفات، وإن أثبتوها فبمعنى آخر ينفي التعددوالشركة والتركيب. منع الحكماء وجود إلهين لاستحالة وجود واجبي الوجود، كما أن الوجوب هو المقتضي للتعين فيمتنع التعدد[831]. والصابئة أثبتت الروحانيين والهياكل أزلية مدبرة للعالم وسموها أرباباً إلا أنهم لم يصفوها بخصائص رب الأرباب. يتوجه دليل التمانع فقط على من يثبت خالقاً دون الله أي صفة الخلق وحدها، إذ أن أخص وصف لله الواحد هي القدرة على الاختراع دون أن يشاركه فيها غيره، ومن أثبت الشركة فقد أثبت إلهين[832].

ومع ذلك فدليل التمانع وصياغاته العديدة لم تقنع المتكلمين ولا الفقهاء، ولخصوها في مسلكين ضعيفين للاثبات: الأول أنه بفرض إلهين تستوي الممكنات ويستحيل الترجيح بلا مرجح ويمتنع وجود مؤثرين على أثر واحد فلو أراد أحدهما الحركة لأراد الآخر السكون. فإما أن يحصل مرادهما أو لايحصل، وكلاهما محال.

---

(830) مثل ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ يقول الهروي «حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات. فإن العادية جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكم»، الدر ص ١٥٢ ـ ١٥٣ وأيضاً ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾؛ ﴿ولا تدع مع الله إله آخر﴾، ﴿لا إله إلاّ هو﴾؛ ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾؛ المعالم ص ٦٨ ـ ٧١، أنظر عرض الدليل ونقده عند ابن رشد في «مناهج الأدلة» ص ١٥٧ ـ ١٥٩. رفض ابن حزم دليل التمانع لاثبات الواحد عن طريق الاستدلال نظراً لقيام البرهان على أنه خالق ولا خالق سواه، وأنه واحد وأن غيره متكثر، وأنه الأول وغيره ينافي الأول، الفصل جـ٢، ص ١٤٤.

(831) النهاية ص ٩٠ ـ ٩١، ص ٩٩ ـ ١٠١؛ الطوالع ص ١٦٣؛ المواقف ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(832) هذا هو قول أبي الحسن الأشعري، النهاية ص ٩٠ ـ ٩١.

واما يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه وبالتالي يكون الأول إلّهاً . ومنشأ الخلط والغلط هو القول بتصور اجتماع ارادتيهما. والثاني أن الطريق الموصل إلى معرفة الباري ليس إلا وجود الحادثات لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر عنده وهي لا تدل على أكثر من واحد . وهو أيضاً ضعيف لأنه ينفي وجود الاثنين لا وجود الواحد ، وضعفه في الحقيقة أنه راجع إلى دليل الحدوث أي اثبات وجود الله وليس اثبات وحدانية الله[٨٣٣].

وعند الاشاعرة لا يستقيم دليل التمانع مع أصول القدرية لأن البغداديين منهم يرون أن الصانع ليس بمريد على الحقيقة وأنه يفعل الفعل لا بإرادة فكانوا أقرب إلى الثنوية. وأما البصريون فمنهم من يرى أن الله مريد بارادة حادثة لا في محل وهم بذلك لا ينفصلون عن الثنوية أيضاً[٨٣٤]. لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظراً لحرية الأفعال . لذلك رفض شيوخ المعتزلة دلالة التمانع في آية ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾ نظراً لارتباط الموضوع بخلق الأفعال . وقد حرصت الحركات الاصلاحية الأشعرية في التوحيد والاعتزالية في العدل تبني دلالة التمانع دون التضحية بخلق الأفعال . فالوحدانية لا تقضي على الفعل الانساني الحر بل هي تأكيد له عندما يصبح الشعور واحداً . واثبات الواحدية الفردية لا يحيل الحرية الانسانية فالواحدية صفة للذات اكثر منها صفة للفعل واستعمال الارادتين الإلّهية والانسانية ليس نقضاً للواحدية[٨٣٥] . والوحدة ثلاثة مستويات ، وحدة الذات بنفي التركيب ، ووحدة الصفات بنفي التشبيه ثم وحدة الأفعال أي أن الله هو الفاعل الحق. وهنا يأتي الصدام مع خلق الأفعال وحرية الارادة عند المعتزلة. وقد نبهت الحركات الإصلاحية الأخيرة على أهمية التوحيد العملي دون النظري الذي هو « بحث فلسفي في الوحدة قلما يحتاج إليه أحد في هذا العصر » رداً على بحوث

---

(٨٣٣) الطوالع ص ١٦٣؛ الغاية ص ١٥١ - ١٥٢.

(٨٣٤) الأصول ص ٨٥ - ٨٦؛ هذه هي ملاحظة البغدادي والجويني ، الارشاد ص ٥٥ - ٥٧.

(٨٣٥) النهاية ص ١٠١ - ١٠٢.

القدماء في الثنوية في حين أن الآن لا يوجد إلَّا تثليث النصارى وعقائد الهندوس . وقد غلب التوحيد العملي على الأشاعرة في خلق الأفعال وإثبات عبادة الله وحده[٨٣٦] .

٤ ـ **عملية التوحيد:** ظهر الطابع العملي للتوحيد في العقائد المتأخرة اما عن ابتلاع للعدل في بطن التوحيد أي ابتلاع الله لكل شيء للعالم وللانسان أو رغبة في إعادة الحياة لعقيدة التوحيد أي التوحيد في العالم ونفي الشرك العملي فيه . فقد سمى المتأخرون توحيد الذات والصفات والأفعال توحيداً بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر العبودية ، وركزوا على التوحيد الثالث أي توحيد الأفعال ونفي الاشتراك في التأثير والفاعلية وبالتالي تتحول عقيدة الجبر إلى عقيدة للتحرر[٨٣٧]. كما يظهر الجانب العملي في عقائد المتأخرين في نظرية الاستغناء والافتقار، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، الله وحده هو الجدير بالعبادة، لا يستحق أحد الألوهية سواه. وهو نفي كل مظاهر الشرك العملي، وهو معنى « لا إله إلَّا الله »[٨٣٨].

التوحيد ليس وصفاً أو صفة أو معنى أو شيئاً بل هو عملية ، اسم فعل من « وحَّد » « يوحد » ، « توحيداً » . التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة بل عملية . اللفظ نفسه « توحيد » يدل على عملية التوحيد وليس على شيء واحد . الواحد ليس وصفاً للشيء بل عملية توحيد. « الله واحد » تعني أن الله توحيد ، واسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير إلى كائن مشخص[٨٣٩]. فإذا كان التوحيد عند القدماء هو الخبر الصادق أي اثبات شيء

---

(٨٣٦) الرسالة ص ٤١ ـ ٤٣، وتعليق رشيد رضا ص ٤٣؛ الكفاية ص ٣٩ ـ ٤٤.

(٨٣٧) الدواني جـ ٢ ، ص ١٢٢ ـ ١٣٨.

(٨٣٨) السنوسية ص ٧ .

(٨٣٩) التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد فصار ذلك كالاثبات فإنه في أصل اللغة عبارة عن الايجاب. يقال أثبت لهم في القرطاس أي أوجدته فيه . ثم يستعمل في وجود الخبر عن الشيء =

وإيجاده فهو إذن إثبات خبر أن الله واحد أي أنه عملية برهان عملي وتحقيق الوحدانية في النفس ، وحدة الشعور ووحدة الشخصية ، والوحدانية في المجتمع ، مجتمع بلا طبقات أو الوحدانية في الانسانية مجتمعات بلا قهر أو تسلط أو استغلال بعضها للبعض . لذلك اشتمل التوحيد عند الأصوليين على قسمين العلم والاقرار ، النظر والعمل ، البرهان والتحقيق . فالعلم بالله واحداً دون تحقيق الوحدانية بالفعل علم بلا اقرار . كما فرق الفقهاء بين التوحيد النظري والتوحيد العملي[٨٤٠] . وهنا تمحي التفرقة التقليدية بين التوحيد كعمل للاعتقاديات وعلم الفقه كعلم للعمليات. علم التوحيد هو عملية التوحيد أو عمل التوحيد. التوحيد إذن علم وعمل. علم التوحيد هو الأساس النظري للعمل، وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد العالم في نظام واحد يكون هو نظام الوحي ، فالأشياء هي نظم الأشياء . التوحيد فعل من أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد ، ومهيء لتصور واحدي للعالم . التوحيد إذن ليس عقيدة فقط بل عملية توحيد ، وليس تصوراً فقط بل نظاماً وليس عقيدة فحسب بل شريعة . والاسم « توحيد » من « تفعيل » يدل على عملية ولا يشير إلى جوهر ثابت كما هو الحال في واحد على وزن فاعل . التوحيد فعل من أفعال الشعور ، تتوحد فيه قواه وأبعاده نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة اعطاء الأولوية للتوحيد العملي على التوحيد النظري ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع

= فيقال ان فلاناً يثبت الأعراض أي يخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقاً إلا وهي موجودة . فأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله واحد لا يشاركه فيه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والاقرار به . ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعاً لأنه لو علم ولم يقرّ أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحداً ، الشرح ص ١٢٨ ؛ الخلاصة ص ٢ ؛ التحفة ص ١٢ .

(٨٤٠) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتاً وصفة وأفعالاً . قال ابن القيم في « مدارج السالكين » : التوحيد نوعان : نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الارادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العلمي والثاني التوحيد القصدي الارادي لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثاني بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ ، هامش ، شرح المقاصد ص ١١٢ .

فخرج التفسير مرآة يعكس فيها الواقع نفسه حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظري بسلطتها. وفاعلية الايمان التلقائية كافية للتعبير.

وفعل التوحيد فعلان : فعل سلبي ينفى به ما ليس هو التوحيد ، وفعل إيجابي يثبت به ما هو التوحيد . الأول فعل من أفعال الشعور من أجل البحث عن الخالص ، المجرد من الشوائب النفسية والجسمية ، الحسية والعقلية ، التصورية والوجدانية . ومهمة هذا الفعل التفرقة المستمرة بين موضوع العلم وصياغات العلم ، موضوع العلم واحد وصياغاتنا للعلم متغيرة طبقاً لتغير تصوراتنا عن موضوع العلم من عصر إلى عصر حتى لا يتوقف تقدم العلم ونقع في الدجماطيقية . لا توجد صيغة نهائية لموضوع العلم بل يتقبل الموضوع صياغات متجددة إلى ما لا نهاية . وفي الوقت الذي يتم فيه التوحيد بين موضوع العلم وإحدى صياغاته يتوقف العلم ويتحول إلى جهل . وهذا يتطلب البحث المستمر عن الخالص ، والذهاب باستمرار إلى ما هو أعمق وإلى ما وراء الظواهر حيث يكمن أساس الظاهرة ، وهو الظاهرة الحقيقية وليس مظهرها الجسمي المادي المرئي . إن الحقيقة خالصة ، وهي في نفس الوقت فاعلة وموجودة ومحركة للعالم . لا يعني الخالص عدم الحركة وعدم التأثير بل يعني الوجود والباعث وامكانية التحقيق . ولو اختلطت الحقيقة الخالصة لأصبحت مجرد معلولات أو على أكثر تقدير مجرد علل ثانية . أما الفعل الايجابي فهو الصياغة المقترحة كبديل عن الصياغات القديمة التي تخلفت عن تقدم الواقع والتي سبقها الواقع بمراحل. وهي أيضاً ليست صيغة نهائية لأنها ستترك بعد حين الى صياغة أخرى . ولكن الفعل السلبي هو الأساس ، هو محرك التاريخ والباعث على التقدم المستمر ، هو المغيّر والرافض والمحرك في حين أن الفعل الايجابي هو الحاضر والثابت والساكن . وهذا هو المعنى المعرفي النظري لشعار « لا اله الا الله » فالقضية تتكون من قضيتين : سالبة « لا اله » وموجبة « الا الله » . تظهر السالبة الخالص من الشوائب وتخلص الموضوع من صياغاته ، وتعطى الموجبة آخر صياغة يقبلها العصر الى

حين . وكلاهما تعبيران لغويان عن فعلي الشعور ، السالب والموجب[841] . وهذا هو معنى التنزيه والتشبيه . التنزيه نتيجة لفعل الشعور السالب من أجل تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية ، والتشبيه هو الوقوف عند احدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيراً عن فعل الشعور الموجب . فالتنزيه والتشبيه لا يعنيان وجود موضع مشخص بل هما فعلان للشعور دون أن يكون لهما أي مضمون .

أما المعنى العملي للشعار فهو تحرر الشعور الانساني من كل القيود الاجتماعية والسياسية والمادية . فالفعل السالب يحرر الشعور من كل صور القهر، والفعل الموجب يدع الشعور حراً خالقاً مبدعاً . الأول يحرر الانسان من التبعية للقيم السائدة في عصره وما به من تعلقات ، والثاني يجعل الانسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطاً بمبدأ عام . التوحيد هو بناء الشعور الفردي ، طبيعته وحركته . التوحيد كمعرفة وكوجود ، كنظر وعمل يبدأ من الشعور . التوحيد معرفة فعل نفي الشريك والضد والمثل ولكنه أيضاً اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالأركان[842] ، وعبارة التوحيد هي الشهادة « لا اله الا الله » . وهي من حيث البناء اللغوي لا تعني شيئاً لأننا لو استبعدنا النفي « لا » والاستثناء « إلا » لبقي إله الله وهو تعريف لشيء بمثله كمن يقول الله أو اله اله ، تحصيل حاصل ؛ الموضوع هو المحمول والمحمول هو الموضوع ، المبتدأ هو الخبر ، والخبر هو المبتدأ . ومع ذلك فان الشعار ينقسم الى فعل « أشهد » ثم « لا اله الا الله » أي فعل الشهادة وموضوع الشهادة . لا تعني الشهادة مجرد اعتراف بعدد، ولا تعني مجرد اقرار وموافقة وأن تكرارها يكشف الاسرار والعجائب كما تقول الأشعرية المزدوجة

(841) كان الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني يقول : «جميع ما قال المتكلمون في التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة في كلمتين : الأولى اعتقاد أن كل ما تصور في الأوهام فالله بخلافه ، والثانية اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات» التحفة ص ٢٣ .

(842) « فلما تبين وظهر اعتقاده سئل عن معتقده وقيل : ما المعرفة؟ وما التوحيد؟ وما الايمان؟ وما الاسلام؟ وما الدين؟ فقال: أما المعرفة أن تعرفه بالوحدانية . وأما التوحيد أن تنفي عنه الشريك والامثال والأضداد. وأما الايمان فاقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية الله. وأما الاسلام أن تعبد الله بالوحدانية. وأما الدين فالثبات على هذه الخصال الأربع إلى الموت. ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ ، البحر ص ٣ - ٤ .

بالتصوف. تعني الشهادة شهادة على العصر، والشهادة على العصر تضحية بالشاهد بنفسه وتحويله الى شهيد(٨٤٣). الشاهد على عصره هو الشهيد، والشهداء على عصورهم شهداؤه. الشهادة قول الحق واعلانه حين يصمت الناس، قول حق في وجه حاكم ظالم فيسقطون شهداء وينالون الشهادة. الشهادة هنا قول وعمل، ايمان قلبي وإقرار فعلي.

لا يظهر التوحيد اذن إلا في الشهادة، والشهادة اعلان التوحيد، والموحد هو الشاهد على عملية التوحيد أو شهيدها. الشهادة هي التضحية بالنفس والتحول من حياة الفرد الزمنية الى حياة الجماعة الأبدية(٨٤٤). وتبدأ الشهادة بعملية الرفض المعبر عنه بحرف النفي «لا». الشاهد هو الرافض، الرافض لجميع آلهة العصر. جميع أنواع الطاغوت، وشتى مظاهر السيطرة وصنوف القهر والغرور. الشاهد هو الرافض وليس الموافق أو الراضي أو القانع أو القابع أو الخانع أو

---

(٨٤٣) «فقد بان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان في حقه تعالى وفي حق رسله. ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام. ولم يقبل من أحد الايمان إلا بها. فعلى العاقل أن يكثر ذكرها مستحضراً لما حدث عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج معناها بلحمه ودمه فانه يرى من الأسرار والعجائب إن شاء الله ما لا يدخل تحت حصر» السنوسية ص ٨؛ أنظر أيضاً الفصل الحادي عشر، النظر والعمل؛ كان الحسين وأبو ذر ومحمد القادر عودة وشهدى عطية وسيد قطب وشهداء المقاومة الفلسطينية شهداء على عصورهم.

(٨٤٤) في هذا المعنى يقول اقبال:

الشيخ افتى أنه عصر القلم	ما السيف فيه حاكم بين الأمم
أما درى الشيخ بأن وعظه	في مسجد قد صار من لغو الكلم
فما ترى السلاح كف مسلم	بل قلبه من لذة الموت حرم
من قلبه يهاب موت كافر	فكيف ميتة الشهيد يغتنم
فعل من ترك الحياة طاغياً	من كفه سيل في العالم دم

ضرب الكليم ص ١٧، أنظر أيضاً دور الشهيد في إثبات صدق فهم النصوص الدينية بل وصحتها التاريخية في الجزء الثاني من رسالتنا الثانية La Phénoménologie de l'exégèse. وأيضاً سيد قطب: معالم في الطريق، لا إله إلاّ الله منهج حياة ص ٩٢-١٠٧. أنظر أيضاً مقالنا «ماذا يعني: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله»، قضايا معاصرة جـ ٤،

المستسلم . ولما كانت الشهادة ليست قولاً بل عملٌ فإن حياة الانسان كلها قد تنتهي قبل أن يرفض المتوحد آلهة العصر . ومعنى التشهد اذن صراع الانسان مع الآلهة . آلهة العصر ، دون اثبات شيء ، الاله المنفي هو اله العصر . وقدتنقضي الحياة قبل اثبات « الله » . وهنا يأخذ التنزيه والتشبيه معنىعمليا، التنزيه هو النفي والتشبيه هو الاثبات . يتحول فعلا النفي والاثبات من مستوى التوحيد النظري الى مستوى التوحيد العملي ، ويصبح التوحيد فعلاً مزدوجاً للشعور ، فعل النفي المعبر عنه بحرف النفي « لا » ، نفي آلهة العصر ، وكل ما يكبل حرية الانسان ، ونقاء ضميره، وصحوة قلبه، وحرية ايمانه، وفعل الاثبات المعبر عنه بالاستثناء «الا»، اثبات الاله الواحد القهار الذي يتساوى أمامه الجميع . التوحيد حرية الشعور التي تمتد الى حرية العالم . «لا اله الا الله» اذن منهج حياة ، حرية البشر ، حرية الضمير البشري ، رفع الإكراه عن الناس في الايمان وفي الفعل(٨٤٥) .

والوحدانية تجربة نفسية واجتماعية وسياسية وتاريخية وفنية أي تجربة انسانية عامة في الوحدة وأفضليتها على التعدد والكثرة ، وحدة الهدف ، وحدة الصف ، وحدة المصير ، وحدة الوطن ، وحدة الشعب ، وحدة الثقافة ، وحدة البشرية . لا يثبت هذا الوصف موضوعاً في الخارج بقدر ما يعبر عن مطلب انساني. ففي التجربة ، الواحدانية أكثر قيمة من الثنائية والتعدد. الحب واحد، والأب واحد، والأم واحدة، والنفس واحدة، والحقيقة واحدة، والأول واحد، لذلك كان الرب واحداً. الوحدة أكثر حقيقة من الاثنينية أو الكثرة، وهي وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض. التجزؤ يدل على التركيب، والتركيب يدل على وجوده وحدة فردة سابقة عليه . وطالما كانت الوحدة مطلب كل الفلاسفة يبحثون عنها وينتهون إلى مذاهب في الوحدة ، في المعرفة أو في الوجود أو في الأخلاق أو في السياسة أو في الجمال.

---

(٨٤٥) في مجتمعاتنا المستسلمة للقهر خرج كثير من النكات الشعبية تعبر عن هذه الحالة من الاستسلام وتحويل الانسان إلى مجرد آلة تطيع وتوافق ولا تقول لا باستثناء الكلب الذي يهز ذيله أو مساحة الزجاج الأمامي للعربة أو رفض فتح الفم لطبيب الاسنان خشية الكلام. أما الانسان فغير قادر على أن يقول لا . كما خرجت بعض الأعمال الفنية بهذا المعنى مثل مسرحية « الرجل الذي قال لا » .

تقوم الحياة الانسانية بكل جوانبها على الوحدة، وحدة الشعور في الاحساس والعمل والسلوك الاجتماعي . الشعور الواحد هو أساس الراحة النفسية الداخلية ، وتحقيق الوحدة الداخلية شرط تحقيق الوحدة الخارجية . وكل الأدلة التي قدمت لاثبات الوحدانية هي عمليات شعورية خالصة يساعدها تحليل العقل ولا تثبت شيئاً في الخارج . التوحيد حقيقة الحياة ، إذ تقوم الحياة الانسانية الكاملة على التوحيد بين قوى الشعور ، القول والعمل والوجدان والفكر . ويقوم التغيير على التوحيد بين النظر والعمل . وتقوم الحياة الاجتماعية على التوحيد بين الفرد والجماعة ، وتقوم الحركات الوطنية على التوحيد بين الأحزاب ، وتقوم الدول القومية على التوحيد بين الدويلات(٨٤٦) .

التوحيد إذن مشروع يتحقق . لم يحدث بعد في جيلنا كما حدث عند القدماء ولكنه يمكن أن يحدث ، فهو في نطاق الممكن وليس في نطاق الواقع . عملية التوحيد هي تحويل هذا الممكن إلى واقع . التوحيد ليس شيئاً معطى جاهزاً كاملاً بل هي مجرد امكانية تحقق . وبالتالي فإن نظرية أحكام العقل الثلاثة هي في نفسها نظرية أحكام الوجود الثلاثة . كانت الأولوية عند القدماء لطرفي الاستحالة والوجوب،ولم يكن الإمكان إلا طرفاً ضعيفاً لا يضم إلاّ الرؤية عند المتقدمين أو الفعل والترك عند المتأخرين . المستحيل هو المفارقة بين الوحي والعالم ، الفصل بين المثال والواقع . والممكن هو التوحيد بينهما كمشروع تحقق ، والواجب هو الفعل الانساني القادر على تحويل هذا الممكن إلى واجب ، والمستحيل هو الرضا بالضيم والقهر والذل والاستكانة أي توقف المشروع عن الحركة والتحقق. وهناك فرق بين الوجود والايجاد. التوحيد عملية ايجاد وليس اثبات وجود. التوحيد يمكن أن يوجد ولا يوجد بالضرورة . الإمكان إذن هو المقولة الرئيسية في أحكام

(٨٤٦) تحققت الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية باسم التوحيد . والعالم العربي أو الاسلامي في حركة نحو الوحدة يقترب من التوحيد . وأصبح شعار الوحدة أحد شعارات المشروع القومي المعاصر . التوحيد بين أفراد الأسرة مطلب إنساني ، ونصيحة الأب المحتضر إلى أبنائه بكسر العصى الواحدة بعد الأخرى ثم محاولة كسرها مجتمعة مثل يقوم على التوحيد .

الوجود الثلاثة ، هو المحرك للاستحالة والوجوب. فلا مستحيل ولا واجب بدون الامكان .

وعملية التوحيد هذه يقوم بها الانسان . وقد تحدث العملية في إنسان دون آخر . التوحيد إذن فردي في أول لحظة في تحققه وليس عاماً ، اختيار حر للفرد وليس حتماً على كل فرد . وقد يحدث التوحيد عند الفرد في لحظة من حياته دون لحظة أخرى. ليس التوحيد فقط فردياً بل هو وقتي ولحظي يظهر في القدرة على أخذ القرار في اللحظات المصيرية وفي ابداعات اللحظات المتميزة . ليس التوحيد باقياً إلى الأبد ، بل قد ينقطع بانقطاع الفعل وتوقف العملية . فالمستقبل ليس مجرد افتراض بأن التوحيد سيكون إلى الأبد بل ترقب وتخطيط واعداد وتحويل الممكن إلى واقع من خلال الفعل .

والتوحيد اجتماعي ، توحيد الطبقات ، توحيد الأمم والشعوب ، توحيد الانسانية . الفرق شاسع بين الطبقات الكادحة والأقلية المسيطرة ، وشاسع بين الأمم المغلوبة المقهورة والأمم الغالبة القاهرة ، شاسع بين الأغنياء والفقراء ، بين البيض والملونين ، بين الشعوب التاريخية والشعوب اللاتاريخية ، بين الشعوب غير الأوروبية والشعوب الأوروبية . يعني التوحيد الغاء الفصم في روح المجتمع وروح العالم حتى يتم التوحيد بين الطبقات ، وبين الشعوب ، وبين الأمم . وذلك لا يتم بعملية التوحيد من خلال الافراد ، وتحويل الوعي الفردي إلى وعي اجتماعي ثم تحويل الوعي الاجتماعي إلى وعي حضاري تاريخي[٨٤٧] . وبالتالي فلا حاجة إلى اثبات التوحيد في مكان أو في كل مكان أو في لا مكان . التوحيد هو حركة التاريخ ومصير البشرية[٨٤٨]. التوحيد ليس اقراراً نظرياً بل عملية تحقق . وليس تشخيصاً لذات يمكن اثبات وجودها بالبراهين العقلية بل عملية يقوم بها الانسان مدى حياته بتوحيده بين نظام الوحي ونظام العالم واقامته مدينة الله على الأرض. ولا يتم ذلك عن طريق إنشاء حكم إلهي في دولة وضعية لا نزولاً من النص إلى

(٨٤٧) أنظر بحثنا « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » ، دراسات إسلامية .

(٨٤٨) ويظهر ذلك بوضوح في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده في شرح الرسالة والنبوة .

الواقع بل باعلاء نظام العالم تدريجياً حتى يتحد مع نظام الوحي أو بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قرباً من نظام الوحي صعوداً من الواقع إلى النص(٨٤٩). يظل الوحي من جانب المعارضة والرقابة على الدولة لا من جانب السلطة القائمة وتبرير قراراتها(٨٥٠). ولما كان التوحيد يحتاج إلى طرفين : الوحي كنظام مثالي للعالم والواقع الطيّع لتوجيه الوحي ، عملية التوحيد إذن هي تحويل الوحي من مجرد امكانية نظرية إلى نظام للعالم . ولما كان العالم بطبيعته يتجه نحو الكمال كان الوحي هو كمال العالم وازدهار الطبيعة . ويتم التوحيد من خلال التنظيم السياسي الذي بواسطته يتم التوحيد بين نظام الوحي ونظام العالم . التوحيد يصب في المسألة السياسية ، وهو الأساس في نشأة علم أصول الدين ، السياسة بداية التوحيد ونهايته ، منبعه ومصبه . التوحيد موضوع للتنظيم السياسي . لذلك فإن الفقهاء من أوائل الموحدين بتفكيرهم السياسي وإن لم يصوغوا نظرية عقلية في الصلة بين الذات والصفات كما هو الحال في علم الكلام . وظيفة التوحيد تجنيد الجماهير ، وهو ما عبر عنه المتأخرون إنشائياً بامتزاج التوحيد باللحم والدم . فقد حول التوحيد القبائل العربية المتنافرة إلى أمة ثم أطلقها في التاريخ فقضت على أعظم امبراطوريتين قديمتين ، الفرس والروم وورثتهما ، وامتدت غرباً وشرقاً ، شمالاً وجنوباً ، موحدة بين الشعوب ، ومساوية بين الأمم . وقد استطاع التوحيد من جديد تجنيد الجماهير كما حدث في جيلنا في الثورة الاسلامية في ايران وفي الجماعات الاسلامية المعاصرة في مصر وشتى أرجاء العالم الإسلامي(٨٥١).

---

(٨٤٩) أنظر بحثنا « الأصولية الاسلامية ، دراسة في التحقيقات » ، وأيضاً « كيف يمكن تطوير فكر الاخوان المسلمين؟» في قضايا معاصرة جـ ٤ ؛ وأيضاً « ضرورة الحوار » في قضايا معاصرة جـ ٣ .

(٨٥٠) أنظر مقالنا « الاسلام والمعارضة» قضايا معاصرة جـ ٤ ، .

(٨٥١) ذكر لفظ الواحد في القرآن ومشتقاته ٦٨ مرة ، « وحدَه » ٦ مرات صفة لله ،« واحد » ٣٠ مرة ، « واحدة » ٣١ مرة ، « وحيداً » مرة واحدة . وتجمع كل استعمالات « وحدَه » الست إلى استحالة الشرك العملي مثل ﴿ قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ﴾ (٧ : ٧٠) ؛ ﴿ وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً ﴾ (١٧ : ٤٦) ؛ ﴿ وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة ﴾ (٣٩ : ٤٥) ؛ ﴿ ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده =

لقد نشأ التوحيد النظري القديم كنظرية في الذات والصفات والأفعال لأن التوحيد العملي كان قد تم. لم تكن هناك خطورة على الأرض وعلى الشعب فقد كان المجتمع منتصراً ولكن الخطورة كانت على الفكر في بيئة تداخلت فيها النظريات والعقائد وانتشرت عليها الديانات والمذاهب . فكان لا بد من قيام التوحيد كنظرية في مواجهة العقائد النظرية المضادة . قام التوحيد القديم في أذهان المتكلمين بمهمة حضارية صرفة ، فقد كانت الحركة الكلامية قديماً حركة حضارية . أما عملية التوحيد فقد تمت أيام البعثة الأولى في التوحيد بين الوحي ونظام العالم . لذلك لم تظهر نظرية الذات والصفات والأفعال بل ظهر الله من

= كفرتم ﴾ (٤٠ : ١٢)؛ ﴿ فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده ﴾ (٤٠ : ٨٤)؛ ﴿ وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده ﴾ (٦٠ : ٤)؛ أما صفة واحد فهي تشير إلى الله ٢٢ مرة والمرات الثماني الباقية إلى الأب أو الأم أو الأخ والأخت في الميراث أو إلى الزاني والزانية أو إلى الرسول كبشر أو إلى الأشياء مثل الباب والماء والثبور والطعام . فالله واحد . أما الصفة المؤنثة واحدة فتسعة منها للأمة وخمسة منها للنفس وعشرة منها ليوم القيامة: صيحة (خمس مرات) ، زجرة (مرتان) ونقمة ، ودكة وواحدة ، كل منها مرة . أي أن الصفة لله وللأمة وللنفس وللقيامة . لله والشعب والفرد والتاريخ . ووحدانية الله تظهر في وحدانية الأمة ووحدانية النفس ووحدانية المصير . فمثلاً ﴿ كان الناس أمة واحدة ﴾ (٢ : ٢١٣)؛ ﴿ وما كان الناس إلاَّ أمة واحدة فاختلفوا ﴾ (١٠ : ١٩)؛ ﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾ (٢١ : ٩٢) ؛ ﴿ وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون ﴾ (٢٣ : ٥٢) ؛ وباقي استعمالات الصفة المؤنثة للحيلة والجملة والعظة . والوحدة لا تنفي التعدد السليم الصحي الفعال . التعدد في مواجهة الأعداء ﴿ لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة ﴾ (١٢ : ٦٧)؛ والتعدد في الزرع ﴿ يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ﴾ (١٣ : ٤)؛ والتعدد في اللغات والعادات والتقاليد للتعارف والتبادل والاثراء المشترك ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ (٥ : ٤٨)؛ ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (١١ : ١١٨)؛ ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ (١٦ : ٩٣)؛ ﴿ ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ﴾ (٤٢ : ٨)؛ ﴿ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج ﴾ (٤٣ : ٣٣). والتعدد في نزول الوحي طبقاً للمراحل ولأسباب النزول ﴿ وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة ﴾ (٢٥ : ٣٢)؛ بل إن العاصي سيقف وحيداً أمام الله الواحد ﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ﴾ (٧٤ : ١١) اعتزازاً بالوحدانية لله وللانسان.

خلال الفعل والسلوك في الجهاد والاستشهاد[٨٥٢]. وبعد ما نقص الجهد، وفتر العزم ظهر التوحيد بالمعنى النظري لا من وضع شاك أو زنديق أو دساس فالأمر متعلق بنكوص الفعل في الأمة لا بسوء نية الحساد والطاعنين والحاقدين والموتورين . وهو المعنى الذي يقصده الفقهاء بقولهم ان هذه المشكلة لم تكن مثارة في العصر الأول ولم يسأل أحد عليها[٨٥٣].

وإذا كانت الذات هي التعبير عن المجتمع المنتصر وتركز القوة والحق كليهما في الذات المشخصة إعلاناً عن ثبات المجتمع واستقراره وصلابته وفتوحاته وانتصاراته وبأسه وقوة الحاكم وسيطرته وازدهار رأس المال وتراكمه فإنها تحولت الآن إلى بقاء الحاكم دون المحكوم وإلى بأس وقهر لفرد واحد فقط دون انتصار أو فتح لأمة . بقيت الذات القديمة التي عبرت عن مجتمع الانتصار دون أن تتغير في مجتمع الهزيمة فاعتمد عليها الحكام ضد الشعوب وأصبحت الذات المشخصة تعبر عن تشخيص العواطف الانسانية ومظاهر الوجود الانساني وتستعمل كمشجب تعلق عليه الصفات كالشمس والنجوم أو الحاكم والبلاط أو الرئيس والوزراء أو الدائرة

---

(٨٥٢) ينشد اقبال واصفاً هذا التحول في التوحيد قائلاً :

قوة كان في الحياة على الأرض	فصار التوحيد علم الكلام
رده في الفعال غير مضيء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت غموداً	من هو الله ما بها من حسام
ما درى شيخ آن توحيد فكر	دون فعل يعد لغو كلام
يا إماماً لركعة كيف تدري	في الورى ما امامة الاقوام

ضرب الكليم ص ١٥ ، أنظر أيضاً « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم .

(٨٥٣) « وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً ، وتعزيز مباحثها فروعاً وأصولاً إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب البغي على أئمة الدين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل إلى البدع والاهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، والرجوع إلى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ، والاجتهاد والاستنباط ، وتمهيد القواعد والأصول ، وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وإيراد الشبه بأجوبتها ، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب والاختلافات، شرح التفتازاني ص ٩ .

والمحيط أو الجوهر والأعراض أو البطل والممثلين. وقد حدث ذلك في التشبيه والتنزيه على السواء .ومنها نشأت نظرة مادية في الانفعالات لا تختلف عن التجسيم وأصبحت تعبيراً مادياً عن بيئة اجتماعية . وهي في نفس الوقت نظرة تطهرية في الفضيلة واعتبارها خارج العالم وليست داخله كفرع من التعمية على ما يحدث في الواقع كما حدث في التنزيه فأصبح الخالص غطاء للمادي ، والصوري تعمية عن الحسي. وتجاوز اللغة كوسيلة للتعبير، وأنكرت دور الصور الفنية كوسيلة للايصال ، وانتقلت من اللغة إلى السماء ، ومن الصورة إلى الجسم تأكيداً للنظرة الشيئية كما حدث في التشبيه الحسي أو في التشبيه الصوري أي التنزيه. فإذا كان التوحيد القديم قد بدأ بالوجود في التأليه والتجسيم ثم أصبحت ماهيته في التنزيه وإنسانياً في التشبيه ثم مطلباً خلقياً واجتماعياً وسياسياً عند المصلحين يكون التوحيد في حقيقة الأمر وظيفة فردية واجتماعية وتاريخية يقوم بها الانسان في دعوته للتوحيد بين الفكر والواقع بتحويل الوحي كنظام مثالي للعالم(٨٥٤).

ولم يظهر تطور التوحيد من الوجود إلى الماهية إلى المطلب في علم الكلام فحسب بل ظهر أيضاً في العلوم العقلية النقلية الأخرى وكأن كل واحد منها يمثل تصوراً معيناً للتوحيد كبناء رباعي لا كتطور . فالتوحيد كماهية يمثله علم الكلام بصرف النظر عن اتجاهاته . التوحيد على مستوى الماهية هو الذي بقي خاصة في التنزيه لأن التوحيد على مستوى الوجود انزلق إلى التأليه والتجسيم ولم يبق في العصور الأولى. ولكن حتى هذا المكسب تحول إلى خسارة عندما انقلبت الماهية إلى شخص ، والصورة إلى مادة ، والعقل إلى انفعال . والتوحيد كوجود تمثله علوم الحكمة بعد أن تحولت « الثيولوجيا » إلى «انطولوجيا»، وتحول التوحيد من نظرية في الماهية إلى نظرية في الوجود، « واجب الوجود » . ولكن تحول هذا المكسب أيضاً إلى خسارة عندما تحول الوجود إلى شيء فضاع منا الاحساس بالوجود ولم تبق إلا الرغبة في المادة الحسية وأصبح الله وحده هو الموجود وغيره غير موجود ، هو وحده

(٨٥٤) أنظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse, p 420 - 28. وأيضاً مقدمتنا لكتاب الوجود والماهية في « نماذج من الفاسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ٢٢٣ ـ ٢٢٨ .

الموجود المستقل وكل ما سواه موجود تابع حتى تحولت حياتنا كلها من الاستقلال إلى التبعية . والتوحيد كمطلب تمثله علوم التصوف بعد أن تحول التوحيد من الماهية إلى الوجود ، ومن الوجود إلى المطلب ، وأصبح نزوعاً إنسانياً ومطلباً للكمال ، ينكشف في التجربة ، ويظهر كبناء للحياة الفردية والكونية . ثم تحول هذا المكسب أيضاً إلى خسارة عندما أصبح المطلب مجرد انفعال ونزوع غريزى أو الوقوع في عالم التمني ، وفقدنا التجربة الشعورية التي يمكن تحليلها بالعقل وصدورها عن العالم . وأخيراً التوحيد كوظيفة ظهر في علم أصول الفقه بعد أن تحول المطالب الفردي الباطني إلى وظيفة اجتماعية وسياسية فأصبح التوحيد دفاعاً عن مصالح الأمة بتحويل الشريعة إلى نظام مثالي للعالم ووصف للسلوك وتقنين للأفعال واتجاه نحو العالم وبناء الدولة. ولكن تحول هذا المكسب أيضاً إلى خسارة وذلك بتقليص أصول الفقه في الفقه وضمور الوظيفة في قانون الأحوال الشخصية وتوجه التشريع ضد الطبيعة وليس نابعاً منها فوقعنا في المحرمات دون المباحات ، وتحول التشريع إلى ردع وعقاب دون أخذ حقوق وأداء واجبات، وصال في الشعائر والعبادات وأسقط تغيير الواقع والثورة على الأوضاع من الحساب ، وغاب فقهاء الثورة الذين يقولون كلمة حق في وجه سلطان جائر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصحون في الدين ولم يبق ظاهراً إلا فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس[855] .

(٨٥٥) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ١٧١ - ٢٠٢ وأيضاً « كلمة حق يراد بها باطل » في قضايا معاصرة جـ ٤ .

الفصل السادس

الوعي المتعين (الصفات)

أولاً : أحكام الصفات .

١ ـ مقدمة . بعد الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست : الوجود ، والعدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، ينتشر هذا الوعي خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الانسانية . ويتصف بصفات سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر، والكلام ، والارادة .

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات . والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها في مسائلها العامة قبل أن يكون حديثاً عن كل صفة على حدة، الواحدة تلو الأخرى . فاثبات العلم يدخل في اثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله في صفة العلم . وقدم الكلام يدخل في قدم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله في صفة الكلام[1] . فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الأخرى ومعنى أحكام الصفات يُذكر إثبات العلم بها وإثبات قدمها كمسائل مشتركة بينها جميعاً . وقد تظهر أحكام الصفات بعد الصفات عندما تتصدر الصفات على الذات[2] .

---

(١) لاثبات أحكام الصفات ، الارشاد ص ٦١ ـ ٧٧ ؛ اثبات الصفات واثبات قدمها ص ٧٩ ـ ٩٩ ؛ القطب الثاني ، في الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه ، الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٨٣ ؛ أحكام الصفات وهي أربعة ص ٦٩ ـ ٨٣ ؛ ويتشعب عنه أمران ١ ـ ما به تختص آحاد الصفات. ٢ ـ ما تشترك فيه جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٨٣.

(٢) في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات ، الشرح ص ١٨٢ ـ ٢١٣.

تظهر أحكام الصفات اذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة ، ومرة أخرى بعد الصفات كعامل مشترك بينها[٣] . والحقيقة أن أحكام الصفات تتجاوز الصفات ومسائلها كلاً على حدة ، فهي أحكام عامة تشملها كلها يتفق عليها الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية للحكم العام . يمكن اذن اثبات الصفات بوجه عام أو نفيها بصرف النظر عن صفة بعينها ولو أن الصفة المفضلة عند القدماء هي صفة العلم للتمرين عليها وضرب المثل بها على اثبات العلم تتلوها القدرة ثم الحياة ثم باقي الصفات الأربع. وبالرغم من اعتراض بعض القدماء من أن اثبات أحكام الصفات أولاً ثم التوصل منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً مسلك ضعيف سلكه عامة الأشاعرة إلا أنه أقرب إلى العقل . إذ يرد الحكم العام قبل الحكم الخاص ، وتُثبت الصفات أولاً كمبدأ وأساس قبل أن تثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة[٤]. وإذا أتت أحكام الصفات قبل الصفات فان ذلك يقتضي أن تكون أعرف منها فلا يصح تعريف المعرف بأقل منه وضوحاً. العام قبل الخاص ، والأساس قبل المؤسس ، وعلم الأوليات سابق على كل العلوم.

ماذا تعني أحكام الصفات ؟ الصفة عند الأشاعرة هي ما قامت بالشيء، والوصف قول الواصف الدال على الصفة[٥] . وأحكامها ليست أحوالاً أو صفات بل أقرب إلى الأسس العقلية التي تحدد علاقات الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات. هي وجوه واعتبارات أي منطق وأحكام قضايا[٦] . وهناك طريقان لاثبات أحكام الصفات . الأول النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ،

---

(٣) المسائل تبدأ بالصفات أولاً ثم بعدها تأتي المسائل المشتركة دون فصل بينها ، النهاية ص ٣٦٠ - ٣٧١ .

(٤) الغاية ص ٤٤ .

(٥) الانصاف ص ٢٧ .

(٦) اختلفت المعتزلة في أحكام الذات هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات؟ قال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوالاً وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث ، النهاية ص ١٨٠ .

وكلاهما قسمان للعلم . ويلاحظ هنا عدم وجود فهم خبري سمعي لأنه ليس برهاناً قطعياً ولا يولّد إلا الظن ، والبرهان لا يكون إلا يقينياً(٧) .

ولم تظهر أحكام الصفات العامة إلا ابتداء من القرن الخامس عندما قل التعامل مع كل صفة على حدة وزاد الإحكام العقلي لإدراك المسألة ككل . وهناك أحكام ثلاثة طبقاً لصياغة مسألة الصلة بين الذات والصفات وبعد حصر الصفات في سبع وتميزها عن الأوصاف الستة : حكم الاثبات والنفي ، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرية)، وحكم القدم والحدوث . وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيان كل حكم العلم والقدرة بالنسبة لحكمي الاثبات والنفي ، والمساواة والزيادة ، والكلام لحكم القدم والحدوث . وأحياناً تظهر الأسماء مع الصفات وتنكر المسائل من جديد مما يدل على نقص الإحكام النظري والتمييز بين الأحكام العامة ثم الأحكام الخاصة في موضوعات تطبيقية(٨) . وقد تتداخل الأحكام الثلاثة ، ويستنبط أحدها من الآخر نظراً لوجود نسق عام يحكمها كلها . وهو السبب في إثارة سؤال : هل إثبات الصفات أو نفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها أم أن اثبات قدم الصفات وحدوثها نتيجة لاثبات الصفات أو نفيها(٩)؟ لذلك يكتفى أحياناً بذكر حكمين دون الثالث(١٠) . وقد بدأ القدماء بالأحكام المرفوضة وهي النفس والهوية والحدوث ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضاً، الاثبات والغيرية والقدم(١١) .

---

(٧) النهاية ص ١٧٠.

(٨) الفقه ص ١٨٤ - ١٨٥.

(٩) في « اللمع » اثبات الصفات ونفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها، اللمع ص ٢٥ - ٣٣.

(١٠) «في اثبات العلم بأحكام الصفات العلى، النهاية ص ١٧٠ - ١٧٩، في اثبات العلم بالصفات الأزلية ، ص ١٨٠ - ٢١٤ ؛ في اثبات العلم بأحكام الصفات العلى؛ قد شرع المتكلمون في اثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع في اثبات العلم بالصفات لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق. والمخالفون من المعتزلة في اثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات، ص ١٧٠.

(١١) « ونحن الآن نبتدىء بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه ابطاله ثم نذكر بعد ذلك مستند أهل الحق»، الغاية ص ٣٨.

٢ ـ **الاثبات والنفي** . وقد يبدأ القدماء في العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الاثبات والنفي في حين أن حكم الاثبات والنفي هو الحكم الأولي بعده يأتي حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقدم . فاعتبار الصفات زائدة على الذات اثبات لها ، واعتبارها عين الذات نفي لها . اثبات الصفات وقوع في التشبيه ونفيها اثبات للتنزيه . تعني الصفات هنا الصفات الحسية التي يشارك فيها الانسان ويقوم اثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل اثبات الصفات وتفادي اثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها . ونظراً لأهمية الحكم فإن اثبات الصفات يظهر أحياناً كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة حكم في الصفات[١٢] . ونظراً لأهمية اثبات الصفات سُمِّي أهل السنة والأشاعرة الصفاتية وهو لقب أعطوه هم لأنفسهم في مقابل اعطائهم لنفاة الصفات لقب المعطِّلة ، واستعملت الألقاب كسلاح ضد الخصوم وللدفاع عن الذات[١٣] . فنفي الصفات وصف للخصم واتهام له بالتعطيل في مقابل مدح الذات وتعظيمها واعطائها لقب الصفاتية . ونظراً لأهمية اثبات الصفات أصبح التوحيد مرادفاً

(١٢) نظراً لأهمية الموضوع يُعقد له باب خاص ، باب الرد على الجهمية في نفيهم علم الله وقدرته وجميع صفاته ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٤ ؛ اثبات أسماء الله وصفاته ، الانصاف ص ١٩ ؛ باب القول في اثبات العلم بالصفات، ﴿ قل هو الله أحد ﴾ اشارة إلى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية ، البحر ص ٣ ؛ في اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب إلى نفيها، الغاية ص ٢٥ ؛ في اثبات الصفات النفسية، الغاية ص ٣٨ ـ ٥١؛ اثبات الصفات خلافاً للأشعرية ، الكتاب ص ٥ ؛ اثبات الصفات خلافاً للأشعرية المعطلة، الكتاب ص ٣٧؛ باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ ـ ١٣٢؛ ومما أجمعوا عليه (المشبهة) اثبات الصفات فالباري عالم بعلم قادر بقدرة. . الخ. الملل جـ٢ ، ص ١٩.

(١٣) «الصفاتية: اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً». . . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة ، الملل جـ١ ، ص ١٣٥؛ من ضمن أحكام الصفات أنها كلها قائمة بذاته ، الاقتصاد ص ٤٤.

له[١٤] . وعند بعض الحركات الاصلاحية الحديثة التي اقتربت من المعتزلة وظلت أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل لا تثبت الصفات بما فيه الكفاية وتكون أقرب إلى النفي ولكن مع الاصرار على التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه الذي هو في العادة نتيجة طبيعية لاثبات الصفات . فتثبت الصفات وتُنفى الكيفية فيكون لله سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا أي تحصيل حاصل ، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، اثبات الشيء ونفيه في آن واحد . ويظل الفكر الديني المعاصر في مواجهة الأشعرية يتعامل بأسلوبها كي يتحرر منها فيظل أسيراً لها دون خرق الحصار والخروج عن الطوق استناداً إلى الاعتزال القديم واعتماداً على تجارب العصر . وفي حركة اصلاحية أخرى قد يتم اثبات الصفات في مواجهة الأشعرية وكأن الأشعرية نفي للصفات نظراً لأنها لا تقول بالتشبيه صراحة وتنفي الكيفية[١٥] . والحقيقة ، انه لا يمكن اثبات السمع والبصر ثم نفي التشبيه ونقول سمع لا كسمع الآدميين وبصر لا كبصرهم فتلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، إقدام وإحجام ، نفي وإثبات ، تنزيه وتشبيه ، وسير في المكان «محلّك سر»[١٦] . والحقيقة أن اثبات الصفات لا يعني بالضرورة الوقوع في التشبيه بل يعني أن حالات الشعور ليست صفات تابعة لحركته بل هي وحدات مستقلة موجودة بوجوده . فهي في نفس الوقت معنى ووجود . الصفات إذن ليست مجرد حالات ذاتية بل هي صفات موضوعية . لا يوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة[١٧] .

---

(١٤) والايمان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته، الانصاف ص ٢٣ ؛ في أنه سبحانه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة، المسائل ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

(١٥) الحركة الأولى لدى محمد عبده في «رسالة التوحيد» والثانية لمحمد بن عبد الوهاب في كتاب «التوحيد» .

(١٦) اثبت الباقلاني السمع والبصر على أنها صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه غير أنا نقول ان سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كأبصارهم. التنبيه ص ١٢١.

(١٧) هذا هو موقف أهل السنة عامة . فالأشعري مثبت للصفات، الله عالم بعلم لارتباط الصفة بالموصوف فكما أنه لا صفة بلا موصوف فكذلك لا موصوف بلا صفة، اللمع ص ٢٦ - ٣١ ؛ الابانة ص ٨ ؛ وعند ابن كلاب : الله عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وقديم بقدم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠، جـ ٢ ، ص ٢٠٢، ص ١٧٩ - ١٨٠ ؛ وعند عبد الله بن سعيد القطان لم=

هذا الاشكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع . فإذا كان نفي الصفات رجوع الذات الى ذاتها فإن اثبات الصفات رغبة مستمرة في التخارج وايجاد موضوع فتشتقّ الذات موضوعاً من ذاتها لا تثبته كموضوع في ذاتها وليس بالضرورة خارجاً عنها . فالعالم يوجب العلم والقادر يوجب القدرة ، والحي يوجب الحياة ، وهو ما يحدث في بناء الخطاب عندما تولد العبارة الانشائية وجوداً خبرياً ، وعندما يوجب التمني الواقع ، وعندما تخلق الذات من نفسها موضوعاً تخاطبه فتتوحد مع نفسها ، وتصبح ذاتاً وموضوعاً ، موجوداً كاملاً .

والحجج النقلية على اثبات الصفات كثيرة[18] . ولكنها في نفس الوقت معارضة بحجج نقلية أخرى لنفي الصفات . كما أنها توحي بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصاً على التنزيه ، وبالتالي يمكن قلبها فتصبح حججاً مضادة لنفي الصفات . ويصبح اثبات الصفات مناقضاً لظاهر النص وحكم الشرع ، ويتحول إلى اثبات آلهة متعددة قديمة متغايرة ومتميزة عن الله . وما الداعي في التحديد اذن بسبع أو بسبع عشرة صفة؟ ما المانع من الزيادة الى ما لا نهاية واثبات الجلال والاكرام والجبروت والكبرياء ، والحمد والقوة والحلم والكرم والعظمة والهيبة واللطف والوسع والشكر والود كصفات ؟ صحيح أن الأشاعرة قد احتاطت وجعلتها أسماء ولكنها حددتها أيضاً بتسع وتسعين، « له الأسماء الحسنى » ، وكلمات الله لا تنتهي ، وصفاته وأسماؤه لا حد لها[19] .

= يزل حياً عالماً قادراً بعلم وقدرة وحياة ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٥ ؛ ويثبت الباقلاني أسماء الله وصفاته وينفي النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف ص ١٩ ؛ وأصحابنا مجمعون على أن الله حي بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر ، هو رؤية لا عين. ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف ، الأصول ص ٩٠ .

(١٨) أرجأنا ذكر الحجج النقلية هنا ووضعناها في عرض الصفات كل على حدة .

(١٩) يقول ابن حزم إنهم أي الأشاعرة أثبتوا إقامة سبعة عشر شيئاً متغايراً كلها قديم لم تزل وكلها غير الله . وقال آخرون خمسة عشر : السمع، والبصر، والعين، واليد، والوجه، والكلام، والعلم، والقدرة، والارادة، والعزة، والرحمة، والأمر، والعدل، والحياة، والصدق. الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥؛ ويقول أيضاً إنه رأى للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله إذا قال « إنك=

أما الحجج العقلية فعديدة . منها ما يعتمد على البداهة ذاتها فإذا ثبت العالم ثبت العلم ، فلا عالم بلا علم . اثبات العالم اثبات للعلم بالضرورة . أما اثبات العالم ونفي العلم فتناقض إذ لا معنى للعلم إلا كون العالم عالماً بمعلوماته على ما هو عليه[٢٠] . وأحياناً يسمى الدليل التجريبي نظراً لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد . ففي الشاهد العالم ذو العلم ، والقادر ذو القدرة ، والمريد ذو الارادة . يتم اثبات الصفة اذن بمجرد اثبات الموصوف ، واثبات الفعل بمجرد اثبات الفاعل . والحقيقة أن الحجة ليست بديهية لأنها تعريف الشيء بما هو دونه في الخفاء والجلاء عندما يحيل الموصوف الى الصفة . كما أن الله عالم لا تعني أن له علم بل تعني أنه محيط أي تبقى الصفة على مستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها وتثبتها كجوهر . وإذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس في السمع والبصر وفي غيرها من الصفات أي الأذن والعين واللسان واليد وجميع الأعضاء الحسية ؟

وقد تأخذ الحجة طابعاً جدلياً إما بوجود الاثبات أو استحالة النفي . فاثبات ونفي الصفات إما أن يرجعا الى الذات أو إلى الصفات أو إلى الأحوال . ويستحيل الرجوع إلى الذات لأنها معقولة دون الاتصاف بالأحوال فلزم أنها ترجع الى الصفات[٢١] . والحقيقة أن ذلك اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر . كما أنه تحصيل حاصل لأنه اثبات الصفات بالصفات . واثبات الصفات بالذات أقرب الى العقل والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات . وقد يقال أيضاً إن انكار اثبات صفات أزلية مثل اثبات موصوف بلا صفات ، والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته أفعال دون أن تتجوهر أو أن تستقل وإلا وقعنا في التعدد ، تعدد الجواهر والمعاني المستقلة .

= بأعيننا » إنما أراد عينين . ويرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأت به نص ولكن الله أخبرنا بأن له علماً وقوة وكلاماً وقدرة، وكلها ترجع إلى غير الله أصلاً . الله له الأسماء الحسنى فقط وكلها توقيفية. فابن حزم يرفض تجريد الصفات وجمعها تحت مقولة صفة ابقاء لها على فرديتها .

(٢٠) النظامية ص ١٧ ؛ وانظر رفض ابن حزم لحجة البداهة في الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٦ .

(٢١) أنظر فيها بعد الأحوال عند أبي هاشم .

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه إلى مرجح لأحد أطراف الامكان . والمرجح اما أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة أو بصفة وراء الذات ، ويستحيل الترجيح بالذات لأن ذلك لا يخصص فيجب أن يكون الترجيح بالصفة وهي التي سماها الشرع الارادة أو القدرة . فإذا اشتمل الفعل على حكمة وجب كون الصانع عالماً ، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة . فالصفة اذن هي مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم أي أنها مرادفة للفعل . والحقيقة أن الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لأن الآية تدل ، والظاهرة تشير دون ما حاجة الى صفة متوسطة بين الله والعالم وإلا كان الفكر الديني في الخلق معتمداً على التوسط كما هو الحال في المسيحية أو في غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد .

وقد يستعمل دليل تجريبي صرف ويكون هو نفس الدليل السابق مقلوباً . فالتأمل في الكون والعلم ببدائع الصنائع وعجائب الخلق يؤدي إلى اثبات الصانع حكيماً قادراً مريداً دون اللجوء الى قياس الغائب على الشاهد . « فالغائب شاهد ، والعقل راءٍ والبصر نافذ » . ولا حاجة الى الاستدلال في الضروريات . ويزيد الأشعري تأمل الانسان في خلقه وأطواره ، طوراً بعد طور وفي كمال الخلقة أي تأصيل التأمل في النفس وفي الكون . والحقيقة أن هذا الدليل البصري الكوني يثبت الموصوف لا الصفة والفاعل لا كيفية الفعل . وليست القضية اثبات الصفات ولكن صلة الذات بالصفات صلة زيادة أو تساوي ، غيرية أم هوية . وليست القضية في الاثبات ولكن في منع الاشتراك بين الصفات الالهية والصفات الانسانية . وقد تأخذ هذه الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لكان متصفاً بما يقابلها والله يتعالى ويتقدس من أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً . فلو لم يكن الله عالماً لكان جاهلاً ولو لم يكن قادراً لكان عاجزاً ، ولو لم يكن حياً لكان ميتاً . الخ والحقيقة أن العلم والجهل، القدرة والعجز، الحياة والموت ليسا من المتقابلين ، أي ما لا يجتمعان على شيء واحد من جهة واحدة في اللفظ أو في المعنى تقابل السلب والايجاب أو تقابل الصدق والكذب بل من

المتضايفين مثل الأبوة والبنوة. ومنه تقابل الطرفين وتقابل الضدين أي الذي لا يُفهم أحدهما بدون الآخر في علاقة نسبة أو إضافة كما وضح ذلك في نظرية الوجود[٢٢]. والأصل في التضايف هو أن يكون الطرفان حسيين مثل الأب والابن أو الكبير والصغير. أما لو كان أحدهما حسياً والآخر عقلياً فإنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أولاً ثم يُقلب ثانياً. فلأن الانسان جاهل يكون الله عالماً، ولأن الانسان عاجز يكون الله قادراً، ولأن الانسان ميت يكون الله حياً .. الخ[٢٣]. فالعقيدة في حقيقة الأمر تنبع من المنطق وتنشأ منه، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان أي المنطق الصوري بل هو المنطق الحسي والمنطق الشعوري.

والحجة الأكثر شيوعاً هي حجة التغاير، تغاير الصفات. لو كان العلم والقدرة شيئاً واحداً والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه لما كان عالماً ولا قادراً. وذلك لأن كل صفة لها تعلق معين. تتغاير الصفات فيما بينها لأن كلاً منها لها تعلق متميز عن الآخر. ولا يرجع التمايز الى اللفظ وحده بل إلى المعنى. اثبات الصفات اذن معاني قائمة وليست أحوالاً. وإذا كانت الصفات تثبت من أجل تغايرها فانها تنفى من أجل تماثلها. والعقل الصريح يعرف كون الشيء معلوماً وكونه مقدوراً على الأقل عموم الأول وخصوص الثاني. صحيح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة وإنما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق. العلم يتبع العلوم وجوداً وعدماً وكذلك الكلام. ويستحيل اثبات ذات واحدة لهاخاصية العلم والقدرة والارادة والكلام أي اجتماع صفات وخواص لذات واحدة. يعلم الباري ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متمايزين. ولا خوف من التشبيه فتعلق العلم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان. والحقيقة أن هذا كله افتراض تركيب وتعدد في الله. لا يقع التغاير إلا في المعلومات والمقدورات ولكنه لا يقع في العلم أو القدرة. كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد

---

(٢٢) أنظر الفصل الرابع نظرية الوجود، ثالثاً فينومينولوجيا الوجود (الاعراض) ٤ - النسبة ٥ - الاضافة.

(٢٣) يرفض الآمدي هذه الحجة، الغاية ص ٤٩ - ٥١.

الصفة وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها ويمكن لوحدة الذات أن تضم تحققات فعلية لها دون أن تتكثر وتتعدد في معانٍ أو جواهر أو حتى في أحوال . فاثبات الأحوال مثل اثبات الصفات إلا أن الصفات موجودة والأحوال غير موجودة لأنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولكنها متمايزة فيما بينها ، فالعالمية غير القادرية وإلّا لزم من نفي أحدهما نفي الآخر . ومع ذلك فان بعض الأشاعرة والفقهاء يرتضون حجة التغاير وذلك لأن الصفات يمكن رد بعضها إلى البعض استنباطاً ثم ردها كلها الى الذات . فالارادة تُرد الى القدرة ، والقدرة الى العلم . الله مريد وذلك يستتبع القدرة ، والقدرة تستتبع الارادة ، والارادة تقتضي العلم ، والكل يقتضي الحياة . يلزم من كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً ، فتلك مظاهر الحياة والا وصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عُرف في الشاهد[٢٤] . ويجوز في اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الانسان المبصرات ويبصر المسموعات وكما هو معروف في الفن « العين تسمع والأذن ترى » . وتتكلم اليد والعين . كما يستعمل الأعمى يديه للابصار وللذوق وليس فقط للمس وكما يسمع الأصم بحركات اليد. السمع والبصر يعنيان العلم، كما يعني العلم السمع والبصر على ما هو مذكور في عديد من الآيات[٢٥] .

أما حكم النفي فقد كان رد فعل التجسيم والتشبيه حرصاً على الذات ، الوعي الخالص ، وتنزيهها[٢٦] . ولا فرق في النفي بين الأوصاف والصفات

(٢٤) هذا هو اعتراض الجويني ، النهاية ص ١٧٤ - ١٧٦ ؛ الغاية ص ٤٤ - ٤٧ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٣١ - ١٤١ .

(٢٥) هذا هو اعتراض ابن حزم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٦ ؛ ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لاثبات أن الرؤية تعني العلم مثل : ﴿ **أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يُمسكهن إلّا الرحمن إنه بكل شيء بصير** ﴾ ؛ ﴿ **إنه يعلم السر وما يخفى** ﴾ تعني سميع بصير ، وإلا لزمهم وصف الله بالكيد من ﴿ **فأكيد كيداً** ﴾ والمكر من ﴿ **أفأمنوا مكر الله ، والله خير الماكرين** ﴾ ، والنسيان من ﴿ **نسوا الله فنسيهم** ﴾ ، والسخرية من ﴿ **سخر الله منهم** ﴾ ، والاستهزاء من ﴿ **الله يستهزىء بهم** ﴾ . وقد ورد النص بأنه قوي وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخي ومتجبر ومستكبر فلماذا الاقتصار إذن على بعض الصفات دون البعض الآخر؟ .

(٢٦) ينفي المعتزلة الصفات، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخاص، الغاية ص ٣٨ ؛ قالت انه حي=

والأسماء . ولا يمنع نفي الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير لايصال المعاني في المواقف الايمانية والوجدانية . وقد يصل النفي إلى حد انكار كل صفات التشبيه بالانسان كلاً أو بعضاً لا فرق في ذلك بين الثلاثي (العلم والقدرة والحياة) أو الرباعي (السمع والبصر والكلام والارادة) . كما وصل الى حد نفي اسم الفاعل مع اسم الفعل . فالله ليس سميعاً ولا قديراً ولا متكلماً وبالتالي تُنفى المعاني وان ثبتت الأسماء دون أن يكون له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر(٢٧) . وإلى هذا الحد يُتهم نافي الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية ،

= بذاته ، قادر بذاته ، عالم بذاته ، المسائل ص ٣٦٦ ؛ نفوا الصفات القديمة أصلاً وقالوا عالم بذاته قادر بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، الملل جـ ١ ، ص ٦٦ ؛ قالوا إن الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الأصول ص ٩ ؛ اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفي الصفات، اعتقادات ص ٣٥ ؛ فنفت الصفات الأزلية بما فيها الرؤية والادراك ، الفرق ص ٣٣٤؛ الأصول ص ٩٠ . وعند النظام أنه لم يزل عالماً حياً قادراً لا بعلم وقدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ ونفى النظام مع الكعبي الارادة ، فالارادة هي نفس الأمر ، الأصول ص ٩٠ ؛ وكذلك نفى البغداديون الارادة وباقي الصفات ، الفرق ص ٣٣٤؛ وقالوا لم يزل عالماً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧١ ؛ كما أنكر الجاحظ صفات الباري ، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة وهو أميل إلى الطبيعيين منهم إلى الإلٓهيين ، الملل جـ ١ ، ص ١١٣؛ وعند الجبائي الباري عالم لذاته . . . الخ . لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يُوجب كونه عالماً ، الملل جـ ١ ، ص ١١٨ - ١١٩ ؛ ووافقت النجارية المعتزلة في نفي الصفات فقال النجار الباري مريد لنفسه الملل جـ ١ ، ص ١٣١ ؛ وكذلك نفى معمر بن عباد السلمي الصفات ، الملل جـ ١ ، ص ٩٨ ـ ٩٩ ؛ وعند عباد بن سليمان ليس للباري علم ولا قدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٣، جـ ٢ ، ص ١٦٥ ؛ أما أبو الهذيل فقال ان علمه هو هو ، وقدرته هي هو ، وقدم الله هو الله ، مقالات جـ ٢، ص ١٥٧، ص ١٦٤ ـ ١٦٥؛ الفرق ص ١٢٧؛ الانتصار ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ ويشارك المعتزلة الصالحي ، مقالات جـ ٢، ص ١٦٨ والخياط ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ؛ وبالاضافة إلى أكثر المعتزلة هو أيضاً رأي الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨، ص ٢٢٤ ـ ٢٣٠ ؛ وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضاً إلى نفيها ، المواقف ص ٢٧٩ ؛ الارشاد ص ٧٩ ؛ ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئاً من الأسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها وقد نفتها الشيعة نظراً لاعتمادها فلسفياً على عقائد المعتزلة طبقاً لمؤرخي أهل السنة ، الغاية ص ٣٨ ؛ وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) أنه حي لا بحياة ، وقادر لا بقدرة . . الخ ، يصفون الإله كما يصفه الموحدون مع قولهم نور لا يشبه الأنوار ، التنبيه ص ٢٠ .

(٢٧) هذا هو موقف الجهمية . فقد أبطل جهم أن يكون لله علم أو قدرة أو حياة أو سمع أو بصر أو=

كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع أن النفي ليس تعطيلاً بل ابعاد للتشبيه دفاعاً عن التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات بالنفي أم التعطيل في النصوص بالتأويل(٢٨) .

ولا يرجع نفي الصفات إلى أية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعاً عن التوحيد العقلي في صورة التنزيه . ولا ضير أن تتبع حضارات أخرى لدوافع مماثلة ومختلفة نفس الضرورة . فإذا كان التوحيد العقلي اليوناني أحد متطلبات العقل فإن التوحيد العقلي الأصولي أحد متطلبات التنزيه وهو عمل العقل في الوحي . والألفاظ مشاعة بين الجميع خاصة بعد التقاء الحضارتين ولم تعد مرتبطة بحضارتها الأصلية . ولو لم تقبل في الحضارات الأخرى لرفضت ونقدت مثل زيوس وبـوزيدون وسائر آلهة اليونان . لقد عُرضت الألفاظ على العقل أولاً وقبلها العقل ثانياً لأنها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلي . وهذا لا يعني تقليداً أو تبعية ولا يعني أثراً وتأثراً بل تمثلاً وامتداداً وتحضيراً(٢٩) . ان اتهام كل

= عين ، وعند أهل السنة أنه لولا خوف الجهمية من السيف لأفصحوا عن ذلك: كما أنكر أن يكون كلم موسى تكليماً، الابانة ص ٣٥، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ التنبيه ص ١٢١، ص ١٣١؛ وقد وافق جهم المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أنه لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة على الفعل والخلق ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ ؛ ويعتبر جهم عند أهل السنة أصل الاعتزال.

(٢٨) يقول الباقلاني ان التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى يعددها في خمسة : أ ـ تعطيل الصنع عن الصانع (الدهرية). ب ـ تعطيل الصانع عن الصنع (الفيض). جـ ـ تعطيل الباري عن الصفات الأزلية القائمة بذاته (المعتزلة). د ـ تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلاً (المعتزلة والكرامية). هـ ـ تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي ولدت عليها (التأويل)، التمهيد ص ١٢٣ .

(٢٩) يتهم أهل السنة المعتزلة في قولهم بنفي الصفات بتبعيتهم لأرسطاليس أو على الأقل بوقوعهم تحت تأثيره . يقول الأشعري : « وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه ان الباري علمه كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عنده وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هي ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ أنظر ما عرضناه في رسالتنا باسم Les Méthodes d'Exégèse, p. LXXIX- CLXXX La Transposition وأيضاً ما قلناه عن منهج الأثر والتأثر والتشكل الكاذب في « التراث والتجديد » موقفنا من التراث =

موقف معارض بأنه من أثر خارجي هو تفريغ للابداع الذاتي للمعارضة وأصالتها الفكرية .ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكري ومصادرها الخاصة والتشابه الخارجي لا يعني بالضرورة التبعية الداخلية. وقد يرجع البعض الآخر نفي الصفات إلى مؤثرات داخلية من علوم الحكمة . وهذا أيضاً غير صحيح إذ يخضع نفي الصفات إلى مقتضيات عقلية خالصة هي تلك التي تخضع لها علوم الحكمة وهي التي اقتضت من كلا العلمين وأصحابها ، المعتزلة والحكماء،الى الانتهاء الى نفس التوحيد العقلي . قد يوحي بذلك رد علم أصول الدين على علوم الحكمة في علم الكلام المتأخر واستعماله لغتها ، ولكن الحقيقة أن الحكماء لا تنفي صفات التنزيه ولكنها تنكر صفات التشبيه . فالحكماء يثبتون صفات العلم والقدرة والارادة . . الخ ولكنها تكون عين الذات ، وكلاهما في مقولة واجب الوجود[٣٠] . ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفي مع التوحيد الاعتزالي أن كليهما قائم على العقل ولا يعني بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين .

وهناك عدة صياغات لحكم النفي طبقاً لدوافعه . عندما يُقال مثلاً : حي عالم قادر لنفسه . والنفي هنا يأتي من الذات ورفضها للتعدد بالصفات. وقد يأتي النفي لكونه على حالة هي أخص صفاته ، الحالة التي توجب له صفاته ، والنفي هنا يأتي من اثبات الأحوال . فإن قيل : الباري عالم قادر حي لا لعلل ولا لنفسه ، فالنفي هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة ، وهو النفي الأوّلي أو النفي الأصلي. وفي هذه الحالة يظهر بصراحة فيقال عالم لا بعلم ، قادر لا بقدرة ، حي لا بحياة ، تأكيداً على النفي بحرف النفي كما يؤكد الاثبات على الاثبات بحرف الجر في عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وحي بحياة . والعجيب أنه

= القديم » ، ص ١٠٢ ـ ١٠٨؛ النهاية ص ١٩٠ ـ ٢٣٧ .

(٣٠) اتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل وليس بعالم ولا قادر ولا حي . . . الخ ، وقالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . ولكن المعتزلة أظهرت ذلك ولولا الخوف من الشيعة لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

يمكن نفي الصفات عن طريق اثبات قدمها فيقال مثلاً: إن الله لم يزل عالماً ، وما دامت قديمة فقد شاركت الذات في الوصف وامحى التغاير . ولكن في هذه الحالة يخرج الأمر كله من مجرد اثبات الصفات أو نفيها الى الوقوع في الشرك الصريح المتضمن في موقف الأشاعرة .

وهنا حجج نقلية كثيرة لنفي الصفات لا تظهر كثيراً عند مؤرخي أهل السنة كتماناً لها وعلى رأسها ﴿ليس كمثله شيء﴾ وغيرها من الآيات مثل ﴿تعالى الله عما يصفون﴾ والتي ترد الذهن الانساني إلى حدوده. في استعمال اللغة ووصف الذات الخالص . ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها . منها أن الصفات هي مجرد اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد الصفات ، ومن ثم فهي موجودات ذهنية لا وجود لها في الواقع ، في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان . وقد تكون هناك حجة جدلية . فاما أن تكون الصفة الذات أو غير الذات . والأول نفي الصفات ، والثاني إما حادثة أو قديمة . فلو كانت قديمة لشاركت الذات وبالتالي تصبح آلهة ، والاشتراك في العدم يوجب الاشتراك في الالوهية ، فلم يبق إلا أن تكون حادثة وهي صيغة أخرى لنفي الصفات[٣١]. وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها أن إثبات الصفات يؤدي إلى الافتقار والحاجة في الذات وهو ما يستحيل على الله. ولا يكفي القول بأن استغناء

(٣١) النهاية ص ١٩٠ ـ ٢٣٧؛ ويعرض الآمدي هذه الحجة على النحو الآتي : لو ثبتت الصفات فهي اما ذاتية واما خارجية فإن كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها . وهي اما أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن . فإن كانت واجبة أدى إلى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع . وإن كانت ممكنة فهي في حاجة إلى مرجح خارجي وهو واجب الوجود. أما إن كانت الصفات خارجية فهي إما قائمة بذاتها أو غير قائمة. فإن لم تكن قائمة بذاتها فهي ليست صفات. وإن كانت قائمة بذاتها فهي إما واجبة أو ممكنة، وهو يعود إلى القسمة الأولى، وكلاهما محال نظراً لدلالة التمانع أو الحاجة إلى مرجح. وقد يُقال: لو كانت صفات وجودية زائدة فإما أن تكون هي هو أو غيره. فإن كانت الأولى فلا صفة له وإن كانت غيره فهي إما قديمة أو حادثة، والحدوث ممتنع. وإن كانت قديمة فذلك يؤدي إلى تعدد القدماء. ويقال : لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة إليه في وجودها وذلك يؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات وهو محال ، الغاية ص ٣٨ ـ ٤٢ ؛ التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة لأن ذلك مواجهة افتراض بافتراض ، ويظل اثبات الصفات محاصرة للذات وإعجازاً لها وكأن الوعي الخالص لا يستطيع أن يتخارج إلا بمعانٍ مستقلة هي الصفات . ولكن أقوى الحجج هي دفع التشبيه دفاعاً عن التنزيه . فلو كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال في العلم الانساني وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه . لا يجب إذن إثبات علم قديم سابق على المعلومات ،بل يجب نفي العلم على الاطلاق . نفي الصفات أكثر جذرية من إثباتها على أنها عين الذات أو إثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن اثباتاً لها في حين أن حكم النفي نفي أصلي من الأساس . اثبات العلم يؤدي لا محالة إلى اثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه ايضاً الشعور بالتنزيه لأن التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس . اثبات الصفات اذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابهاً لأن التماثل لا يكون بين الشيئين إلا إذا أناب الشيء محل الشيء . والحقيقة أن هذه الانابة ليست شرطاً في التماثل أو التشابه لأن البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات ﴿**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم**﴾ دون أن يكون البشر بديلاً عن الطيور أو الحيوانات . فالتشابه هنا هو الذي أوجب عند البعض القياس . وحقيقة التماثل في الأجسام أو في الأعراض والله ليس كذلك[٣٢] . وفي حقيقة الأمر أن أحكام الصفات الثلاث ، الاثبات والنفي ، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ، والقدم والحدوث انما تتعلق بطريقي التشبيه والتنزيه . فاثبات الصفات زائدة على الذات واثبات قدمها يؤدي لا محالة الى التشبيه . هناك صفات زائدة خاصة الرباعي (السمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة) ، واثبات قدمها يوقع في تناقض لأن الصفات الانسانية لا تكون إلا حادثة . في حين أن نفي الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدي لا محالة الى التنزيه . إذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة ، وتؤول الصفات كمعانٍ للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم ادراكاً

(٣٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

وتعبيراً ، والإرادة للقدرة تحقيقاً . ولا تثار مسألة الصلة بين قدم الذات وحدوث الصفات ، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة إذا كانت الصفات عين الذات . وكان من الطبيعي أنه بعد اثبات التنزيه في أوصاف الذات في الوعي الخالص بل ونفي الماهية أو الذات أو النفس خوفاً من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور بالتنزيه تأكد التنزيه مرة أخرى في نفي أي استقلال فعلي لهذه الصفات عن الشعور خوفاً من الوقوع في التشبيه أو التشخيص مرة أخرى .

وقد قدم الحكماء حججا أخرى . فواجب الوجود مستغنٍ ، واثبات الصفات يجعله مفتقراً إلى غيره في حاجة إليه ، وهي تشابه حجة الكمال عند المعتزلة . كما أن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته وإلى ممكن بذاته واجب بغيره . الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه ، والممكن بذاته مستحيل لأن الله واجب الوجود ، والواجب بغيره مستحيل لأنه ضد الواجب بذاته ، وهي تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة . والتدبير في الذهن بالاعتبار العقلي وليس في الوجود وبالتالي كانت الصفات في الأذهان لا في الأعيان ، وهي مثل حجة المعتزلة الأولى . والمبدأ الأول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته من حيث أنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثاني ، ومن ثم لا يحتاج الى صفات زائدة . ويعلم الكليات دون الجزئيات ، عالم بذاته ، ومن علمه تلزم كل الموجودات ، لا يعقل شيئاً من الأشياء وبالتالي هو عالم بلا علم له متعلق أي له معلوم(٣٣) .

ولما كانت الباطنية تعتمد في أصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة فقد شاركت في نفي الصفات . يدخل الله في صراع بين المتخاصمين ، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة الى صفات أو أفعال تعبيراً عن الموقف السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه التشيع . فإذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة(٣٤) . ليس المهم ايقاع الموقف

---

(٣٣) هذه هي حجج ابن سينا كما ترد في مصنفات العلم دون إشارة إلى مكانها في الإلٰهيات .

(٣٤) الباطنية قالوا في الباري انا لا نقول هو موجود ولا هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز=

الفكري في تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه ، الوحدانية أو التعدد ، الخالص أو الشائب ، المثال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك في الموقف الاجتماعي والسياسي الذي منه يصدر الموقف الفكري .

وقد تنفى الصفات ليس بناء على حجج كلامية أو فلسفية بل لأن التسمية لم تأت عن الشرع . وصف الله نفسه بأنه سميع بصير ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعاً وبصراً . ولا تجوز تسمية الباري إلا شرعاً بأسمائه وليس بصفاته . لفظ الصفة لفظ ليس شرعياً والأسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الأشاعرة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة[(٣٥)] . وقد بدأ نفي الصفات مقالة شرعية ثم تحول تحت أثر علوم الحكمة الى موقف فلسفي خالص يرد الصفات كلها الى صفتي العلم والقدرة ثم اعتبارهما

= وكذلك في جميع الصفات فإن الاثبات الحقيقي يقتضي الشركة بينه وبين سائر الموجودات، وذلك تشبيه .فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو إله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين. ويُقال عن محمد الباقر إنه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى وهب العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر . وقالوا كذلك في القدم بأنه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ، الملل جـ ٢ ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

(٣٥) هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء. لا يجوز اطلاق سمع ولا بصر حيث لم يأت نص لما ذكرناه من أنه لا يجوز أن يخبر عنه تعالى ما لم يخبر عن نفسه . وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعي وداود بن علي وعبد العزيز بن مسلم الكناني وغيرهم أن الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر لأن الله لم يقله ولكن سميع بذاته ، بصير بذاته . وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة في نفي الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ٦٩ ؛ لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ؛ لا تعقل الصفة والصفات في اللغة التي بها نزل القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي طراوة الحس إلا أعراضاً محمولة في الموصوفين ، ولله المثل الأعلى ، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٣ ؛ وعند الجويني أن القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يحال إلى قضية الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ١٣٦ ـ ١٣٧ ؛

صفتين ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما إلى صفة واحدة هي العلم(٣٦).

وللنفي عدة أساليب ترجع الى قسمة الاسم الى فعل وفاعل ومفعول، وهي أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند أهل اللغة، اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول. الصفة اسم الفعل كالعلم، والموصوف اسم الفاعل كالعالم، وموضوع الصفة اسم المفعول كالمعلوم، وهي القسمة التي استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الأطراف الثلاثة: فالله علم وعالم ومعلوم، عشق وعاشق ومعشوق، وعقل وعاقل ومعقول.. الخ. وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفي الصفات أخذ طريقين: الأول التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل. وفي هذه الحالة تُنفى الصفات عن طريق الحاقها بذات الباري وعدم التفرقة أساساً بين الذات والصفات. حينئذ تكون القدرة هي القادر، والعلم هو العالم، والحياة هو الحي، والارادة هو المريد. ولنفي أي موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل الى «فعيل» أو «فِعال» وبالتالي لا يكون سامعاً فقط بل سميعاً ولا فاعلاً فقط بل فعّالاً(٣٧). والثاني التوحيد بين اسم الفاعل واسم المفعول، وفي هذه الحالة أيضاً تُنفى الصفات بتحويل الصفة الى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم، والقدرة هو المقدور، والارادة هو المراد(٣٨). أما اثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل

---

(٣٦) يرى ابن حزم أن الواصلية قالت بنفي صفات الباري من علم وقدرة وإرادة وحياة، وكانت المقالة في بدايتها غير قبيحة. وكان واصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم. ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمين، وذلك غير مذهب الفلاسفة، الملل جـ ٢، ص ٦٩.

(٣٧) قد يستعمل هذا التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل لا من أجل التنزيه بل من أجل التجسيم والتشبيه. إذ تقول المجسمة أيضاً بأن الباري قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد، مقالات جـ ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ كما يرى هشام بن الحاكم أن وجه الله هو الله، مقالات جـ ١، ص ١٣٨؛ وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا بقدم، مقالات جـ ١، ص ٢٠٣.

(٣٨) هذا هو رأي عباد بن سليمان في أنه لم يزل عالماً قادراً حياً أي لم يزل عالماً بمعلومات، قادراً =

حاصل، خطوة الى الامام وخطوة إلى الخلف مثل الله عالم وعلمه ذاته ، علم الله لم يزل وهو الله ، علم الله هو الله ، وبالتالي يثبت قدم الصفات ومساواتها للذات وهو تناقض في النسق العام لأحكام الصفات(٣٩) .

٣ ــ **الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية)** : وهو الحكم الثاني في موضوع الصفات بعد حكم الاثبات والنفي وأحياناً يكون الحكم الأول . هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيادة أم بالمساواة؟ هل العلاقة علاقة غيرية ، الصفات غير الذات ، أم هوية ، الصفات هو الذات ؟ والهدف من ذلك الحرص على وحدة الذات وبساطتها في مقابل تعددها وتركيبها . والحقيقة أن كل المسلمين يتبنون الصفات ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات . فالزيادة والمساواة الحكم الثاني ، فرع لاثبات الصفات ونفيها ، الحكم الأول . وقد ظهرت هذه الصياغة لأول مرة في القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك ، وقبل أن تتحول إلى حكم نظري عام(٤٠) .

= بمقدورات، مقالات جـ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٣٩) هذا هو موقف أبي الهذيل وأصحابه ، الفصل جـ٢ ، ص ١١٨ ؛ انتهج منهج الفلاسفة فقال الباري عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عقل وعاقل ومعقول ، النهاية ص ١٨٠ ؛ الملل جـ١ ، ص ٤١ ؛ والزمه أهل السنة أن يكون نفسه علماً وقدرة وأن يستحيل كونه عالماً وقادراً لأن العلم لا يكون عالماً ولا القدرة قادراً وألزموه أيضاً أن تكون معلوماته كلها مقدورة له وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورا له كما هو معلوم له ، الأصول ص ٩١ - ٩٢ ؛ قال : عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحي بحياة وحياته ذاته ، وهو رأي مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد لا كثرة فيها . الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل ذاته ترجع إلى السلوب أو اللوازم . وإذا كانت هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى وأحوال أبي هاشم . الملل جـ١ ، ص ٧٥ ؛ الشرح ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤٠) أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير ثم اختلفوا : سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته ، الفصل جـ٢ ، ص ١٢٨ ؛ « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات»، الارشاد ص ٧٩ .

واثبات الصفات زائدة على الذات يضحى بالتنزيه من أجل التشبيه في حين أن إثبات الصفات مساوية للذات يضحى بالتشبيه في سبيل التنزيه . الأول يحرص على الفاعلية في العالم في حين أن الثاني يحرص على التوحيد العقلي ذاته ورفض كل تركيب في الشعور بالتنزيه لأن الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفـات التشبيه إلا أنه يخاطر بشبهة التركيب(٤١) .

وقد يهتز النسق العقائدي في أحكام الصفات من النفي والمساواة والحدوث في مقابل الاثبات والزيادة والقدم إلى اثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة(٤٢). ويمكن اثبات قدم الصفات والتوقف في مغايرتها للذات أو في توحدها مع الذات فالحلان غير مرضيين . فيتم رفضهما معاً وإلغاء المشكلة وهو أقرب إلى التوقف مما يدل على القصد إلى العودة إلى العالم ، واكتشاف الاغتراب

---

(٤١) باب في اثبات الصفات بوجه عام . ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة . فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة. . . الخ . المواقف ص ٢٧٩ ؛ مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر ، الغاية ص ١٢١ ؛ المحصل ص ١٣١ ؛ أن الواجب بذاته مريد بإرادة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر، متكلم بكلام ، وهذه كلها معانٍ وجودية أزلية زائدة على الذات، الغاية ص ٣٨ ؛ من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ الصفات ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٦٩ - ٧٤ ؛ الصفات السبعة ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات ، فصانع العالم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ؛ وهذه الصفات زائدة على ذاته ، النهاية ص ١٨١ ؛ في اثبات الصفات بوجه عام ، ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة ، المواقف ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ؛ قال الأشعري ووافقه الباقلاني وجمهور أصحابه إن علم الله غير الله وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل . الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ قالت طائفة من أهل السنة والأشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر ، الفصل جـ ٢ ، ص١٢٨ ؛ قالت طائفة هو حي بحياة . واحتجت بأنه لا يعقل أحد حياً إلا بحياة ، ولم يكن الحي حياً إلا لأن له حياة ولولا ذلك لم يكن حياً . قالوا : ولو جاز أن يكون حياً لا بحياة لجاز أن يكون حياً لا بحـي ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ .

(٤٢) عند جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة وأصحابهم علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

دون التحول عنه ، اكتشاف الزيف دون التوجه الفعلي إلى الشرعي(٤٣). ويغيب النسق العقلي للأحكام الثلاثة نظراً لأنها كلها تمرينات عقلية وليست استدلالات أو أحكاماً منطقية ، تعبر عن توتر قطبي الشعور بين التشبيه والتنزيه . فإثبات الزيادة ينتج عنه إثبات الحدوث خشية الوقوع في الشرك مع أن النسق هو اثبات الزيادة مع القدم . وأحياناً يكون اثبات قدم الصفات أولى من اثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيُلغى الحكم الثاني من الأساس. وأحياناً يثبت قدم الصفات دون الزيادة ايثاراً للوحدة على التعدد، ودفعاً لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة، وبالرغم من اثبات الصفات واثبات قدمها فإنه يمكن اثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفيهما محافظة على الوحدة في الألوهية، وبالتالي تثبت قدم الصفات دون مغايرتها للذات(٤٤). وأحياناً يتم وضع كل ذلك في اطار المجاز باستعمال التأويل أي العودة إلى نشأة المسألة في الشعور واكتشاف دلالاتها الانسانية ووجوهها الاعتبارية وأن ذلك كله ليس على الحقيقة بل على محض التصوير(٤٥).

---

(٤٣) عند الأشعري في أحد قوليه : لا يقال هو الله ولا هو غير الله ، الفصل جـ٢ ، ص ١٠٨ ؛ الشامل ص ٦٢٩ هي صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هو هو ولا غيره ولا لا هو ولا غيره، الملل جـ١ ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ ؛ وأحياناً يقبّح الأشعري كل ذلك ويعود إلى موقف الفقهاء بالغاء كل الاشكالات العقلية، وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله ولا نقول هو الله ؛ صفات الله وأسماؤه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة ، البحر ص ١٥ ـ ١٦ ؛ قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره، النسفية ص ٧٠ ؛ والذي عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق واسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل واتصف بكونه عالماً وكونه عالماً غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه أي اثبات الصفة مغايرة للذات دون الزيادة احترازاً من التركيب والتعدد والقسمة .

(٤٤) يقول الباقلاني « وأن يعلم أنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته وأنها في أنفسها غير متغايرات إذا كان حقيقة الغير شيء ما يجوز مفارقته أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم وأنه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته وان توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى، الانصاف ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٤٥) يعدد الايجي هذا الاضطراب في النسق في ثمانية مواقف أ ـ جمهور المعتزلة، اطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجهل على عكس سائر الناس الذي يأخذونه على الحقيقة. ب ـ جهم وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة ، علم الله هو غير الله ، محدث مخلوق. جـ ـ طوائف من أهل السنة ، =

ويُختار العلم كصفة مفضلة لاثباته زائداً على الذات حتى لا يتكرر الاثبات لجميع الصفات . فهو أولى الصفات ، وما ينسحب عليها ينسحب عليها كلها . كما أن العلم هو الأصل والشروط وباقي الصفات مؤسسة عليه ومشروطة به[٤٦]. ولكن بالرغم من اثبات أن العالم يعلم بعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع التعلقات واثبات القدرة كصفة زائدة تبدو بعض الصعوبات في تعميم ما يُقال على العلم على باقي الصفات. فإذا كان الله عالماً بنفسه فكيف يكون مريداً لنفسه؟[٤٧].

والحجج النقلية لاثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة في العلم كثيرة . ولكن الحجج النقلية لاثبات الصفات مساوية للذات أيضاً كثيرة ، ويمكن قلب حجج الزيادة إلى حجج مساواة عن طريق التأويل[٤٨]. كما أن الموضوع لم يأت من استنباط معانٍ من النصوص بل يعبر عن مقتضى التوحيد أي أنه

= غير مخلوق لم يزل ، ليس الله ولا غير الله. د ـ الأشعري ، في أحد قوليه ، لا يقال هو الله ولا هو غير الله. هـ ـ الباقلاني والأشعري في قول آخر ، علم الله هو غير الله ومع ذلك غير مخلوق. و ـ أبو الهذيل، علم الله لم يزل وهو الله أي أنه قديم بمعنى ما. ز ـ طوائف من أهل السنة، لم يزل، غير مخلوق، ليس غير الله أو هو الله. ح ـ هشام بن عمر الفوطي ، لا يطلق القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها ، ليس لأنه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون بل يقول ان الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء إذا كانت ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨.

(٤٦) ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرار جميع الصفات، الاقتصاد ص ٦٩؛ منهم من يبدأ بإثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة والارادة، أو يبدأ بإثبات الارادة ثم تثبت القدرة والعلم، النهاية ص ١٧٠؛ الغاية ص ٥١، والقول في القدرة والقوة كالقول في العلم، القوة والقدرة لله معاً، وليست غير الله ولا يقال هما الله، الفصل جـ ٢، ص ١٥٢.

(٤٧) الغاية ص ٧٦؛ المواقف ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ الارشاد ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٤٨) مثلاً ﴿ أنزله بعلمه ﴾ ، ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ ، ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ ، ﴿ أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ أي اثبات القوة ، وكذلك قول الرسول « اللهم إني استجيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك » ، الفصل جـ ٢ ، ص ٥٢ ، ص ١١٨ ؛ اللمع ص ٢٩ ـ ٣١ ؛ الابانة ص ٩ ، ص ٣٩؛ الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ الأصول ص ٩٢ ـ ٩٣.

مطلب ذهني خالص لا يثبت إلا بالحجج العقلية ، خاصة وأن النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم.

الحجج العقلية إذن ضرورية لاثبات الصفات، العلم أو القدرة لأن براهين اثبات الصانع تثبت فقط أنه موجود قديم في مقابل العالم الحادث ، وذلك في حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات. فكما أنه لا يوجد آمر بلا أمر أو مريد بلا إرادة فكذلك لا يوجد علم بلا علم. دلالة الفاعل على الفعل إذن أمران . الأول لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف والثاني لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم. العالم في حاجة إلى تعليل بالعلم فكل ذات له موضوع ، وكل شعور هو شعور بشيء ، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم . ما دام العلم هو نسبة، والعلوم وهي المسماة بالشعور والعلم والادراك فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة أو توجب حالة أخرى هي العالمية التي توجب تلك النسبة والتي يسميها المتكلمون التعلق. وبصرف النظر عن درجات وجود العلم ، حال، نسبة، تعلق، فإنها زائدة على الذات،ومن هنا تأتي الحاجة إلى الدليل لاثبات الصفات . ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة وسائر الصفات في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات . لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاته في علاقة موضوع بمحمول، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه . وقياساً للغائب على الشاهد فإن العلة والحد والشرط لا تختلف غائباً أم شاهداً . والفرق بين الذات والذات عالمة ، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات . ما يفهم من عالم أن له علماً . والعاقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك . هناك موصوف وصفة . ولكن نظراً لتركيز اللغة استغنينا عن الصفة واكتفينا بالموصوف اختصاراً . وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية . فإما أن يكون عالماً بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه. فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً، ويستحيل أن يكون العلم عالماً والعالم علماً. فالصفات إذن زائدة على الذات. وتستعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي

الصفات[٤٩]. والحقيقة أن إثبات الصفات بناء على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيه انساني خالص وفرض مقولة انسانية على الشعور بالتنزيه ، إن لم يكن وقوعاً مباشراً في التشبيه الحسي . علاقة الصفة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص.

لا يكفي فقط اثبات الصفات ولكن لا بد أيضاً من اثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات. فما يُفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الأخرى . وتغاير الصفات دليل على وجودها، وكون كل اسم يفيد معنى غير الاسم الآخر دليل على وجود مسميات متغايرة . ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورا، وهذا مستحيل لأن الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة. ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة في حين أن المفهومان مختلفان[٥٠]. كما تثبت الصفات لأن مظاهرها موجودة في الأفعال ، والأفعال تحدث في العالم ، فكيف يوجد فعل علم في العالم بلا علم؟ وكيف يوجد فعل قدرة في العالم بلا قدرة؟ العلم علة العالم، والقدرة علة القادر، والحياة علة الحي، فعلة اسم الفاعل باسم الفعل هي صلة المعلول بالعلة[٥١]. والحقيقة أن خطورة اثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والارادة لأنها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالي تمثل خطورة على حرية الأفعال. فاثبات القدرة والارادة الشاملتين يوجبان أساساً قدرة الانسان وإرادته على خلق الأفعال وحرية الاختيار. وإذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقي الصفات. فما دام الكلام ثابتاً ، وهو الوحي المقروء المسموع فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة ؟ وهنا يبدو الدليل صاعداً من الحسي إلى العقلي كما يفترض أن الكلام حسي وليس صفة عقلية

---

(٤٩) اللمع ص ٢٦ - ٣١ ؛ الاقتصاد ص ٦٩ - ٧٠ ؛ الارشاد ص ٨٩ - ٩٠ ؛ الشرح ص ٢٠٣ - ٢١٣ ؛ المسائل ص ٣٦٦ - ٣٦٧ ؛ المحصل ص ٤٧ - ٤٩، ص ١٣١ - ١٣٢؛ المواقف ص ٢٧٩ - ٢٨٣ .

(٥٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ - ١٢٠ ؛ التمهيد ص ١٥٣؛ الاقتصاد ص ٧٠ - ٧١.

(٥١) التمهيد ص ١٥٢؛ الابانة ص ٣٩ - ٤٣ .

كباقي الصفات ، وبالتالي فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الأشاعرة متبني الصفات[٥٢] . كما أن اثبات الصفات ضرورة لاثبات الأسماء، إذ أن نفي الصفات يؤدي إلى نفي الأسماء. فالأسماء أحد تعينات الذات كالصفات على نحو أبرح وأشمل وأكثر اتساعاً وانتشاراً[٥٣]. وإثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع ، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه . والحقيقة أن الشريعة نظام واقعي وضعي ولا تعني بالضرورة الإشارة إلى صفة للذات المشخصة. أساسها في الواقع ، وهدفها اقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلالتها على وجوب ذات مشخصة أو على اثبات صفاتها[٥٤]. وتدخل حجة القدم في اثبات الصفات عن طريق اثبات العلم بالأشياء قبل كونها . والحقيقة أن ذلك احالة للصفات السبع إلى الأوصاف الستة وقياس العلم على القدم وتظل المسألة باقية . فإذا كان القدم عين الذات كان العلم كذلك[٥٥]. وأخيراً يقتضي الكمال إثبات الصفات ، فالذات بلا صفات نقص[٥٦]. والحقيقة أن هذا تشبيه إنساني خالص فالوعي الخالص وعي كامل لأنه وعي نظري مستقل، وحدانيته لا تعدد فيها، بل إن اثبات الصفات هو الذي يجعل الذات ناقصة في حاجة إلى اكمال بالصفات.

أما حكم المساواة أو الهوية ، مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها فهو في الحقيقة احدى طرق نفي الصفات . فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد باثبات الوعي الخالص دون أي شائبة أخرى توحي بالاشتراك وباثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص . وبالتالي يصبح الباري مجموعة من المبادىء العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها . وقد شارك الحكماء والمعتزلة

---

(٥٢) الابانة ص ٣٩ ـ ٤١.

(٥٣) الابانة ص ١٢.

(٥٤) الابانة ص ٤١ ـ ٤٢.

(٥٥) الابانة ص ٤٢.

(٥٦) الابانة ص ٤٣.

في نفـي الصفات . فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبي لا وجود لها في الخارج في اليقظة أو في النوم أو رؤى يراها ما إذا أضيفت في نفسه . ولا شأن للكلام بذات الله أي الكلام القديم الذي يتحدث عنه الأشاعرة . الكلام ظاهرة نبوية وليس إلهية(٥٧) .

وقد يُنفى بعض الصفات ويثبت البعض الآخر . فينفى العلم مثلاً كصفة زائدة على الذات وتثبت الارادة دون محل ويثبت الكلام في محل(٥٨) . قد يكون عالماً بنفسه ولكنه لا يكون قادراً بنفسه . العلم غير القدرة . فاثبات القدرة اثبات

---

(٥٧) تثبت أكثر المعتزلة لله علماً بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعاً أو بصراً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ؛ اثبتوا الرب عالماً بلا علم وجعلوا كونه عالماً من صفات النفس ، الشامل ص ١٧٧ ـ ١٧٨ ؛ الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الأصول ص ٩٤ ؛ يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية ، الغاية ص ٧٦ ؛ وعند أبي الهذيل العلاف علم الله هو الله ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤١ ؛ وعند النجارية أنه مريد بذاته ، الشرح ص ٤٤٠ ؛ وتشارك الجهمية المعتزلة في نفي الصفات زائدة على الذات. وقال شيخ منهم ان الله هو الله وان الله علم فنفى العلم من حيث أنه أوهـم أنه أثبت حتى الزم أن يقول يا علم اغفر لي إذ كان علم الله عنده هو الله ، وكان الله على قياسه علماً وقدرة، الابانة ص ٣٥؛ وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا في محل، متجدد بتجـدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات ، الغاية ص ٧٦ ؛ ويشارك الخوارج والفلاسفة المعتزلة في اثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات. فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات يكون علم الله بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته. صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من الاشارات. وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته. ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات الله متقومة بالذات . ويكون الخلاف مع مثبتي الحال . فالفلاسفة لا يقولون إلا بالذات والصور ، ومثبتوا الحال قالوا بأمور ثلاثة: الذات ، والعالمية ، والعلم ، المحصل ص ١٣١ ـ ١٣٢ ؛ والحقيقة أن الفلاسفة مختلفون. فمنهم من نفى العلم مطلقاً ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره . والبعض اثبت العلم دون أن يكون متعلقاً بالغير بل بالذات . وفريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعلق بشرط أن يكون كلياً ، المواقف ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

(٥٨) بالرغم من اثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث أن الله متكلم لذاته إلا أن الصعوبة في ذلك هو إخراج الله عن كونه متكلماً أصلاً ، أو يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام ، أو يكون متعلماً لذاته ، أو تجويز الكذب عليه لأنه أخبر بشيء وقد لا يقع . هذه اعتراضات القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٥٥١ ـ ٥٥٥.

للفاعلية في العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الانسان وخلق الأفعال. وقد يثبت الكلام زائداً على الذات نظراً لأنه جسم حسي، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات. فإذا كان الله مريداً لذاته قادراً لذاته فإن أفعاله ستكون منعكسة على ذاته وبالتالي تفسح المجال إلى أفعال الانسان في العالم وحرية الاختيار. وهذا لا يعني وقوع تناقض في الأفعال أو تعلق الارادة بمرادين مختلفين وذلك لأن الارادة صفة ذات وليست صفة فعل. إن إثبات الارادة وليس نفيها هو الذي يضحي بحرية الأفعال. فالارادة شاملة بشمول الذات، شمولها نظري وليس عملياً حتى يمكن للانسان أن يحقق إرادته في العالم[٥٩].

وهناك حجج نقلية أيضاً لاثبات أن الصفات عين الذات. والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلي خالص. فالعقل هنا هو الذي اختار النقل وقرأه. هذا بالاضافة إلى امكانية اختيار نقل آخر معارض أو تأويل النقل الأول تأويلاً مضاداً بدافع آخر إن لم يكن عقلياً فإنه يكون سياسياً. والآيات كلها تتحدث عن «السميع» و«البصير» وليس عن السمع والبصر أي أن الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها[٦٠].

أما الحجج العقلية فإنها تعتمد على نفي الشرك والتعدد والتغاير في الذات. لو كان له علم قديم لكان مشاركاً للذات في القدم وذلك يقضي تماثلهما وألا يكون

---

(٥٩) ناقض المعتزلة في صفتين، الارادة والكلام. فالارادة زائدة على الذات، وهو متكلم بكلام زائد على الذات إلا أن الارادة يخلقها الله في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به، الاقتصاد ص ٦٩؛ ويرفض الغزالي هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات، الاقتصاد ص ٧٢ - ٧٣؛ وقال الفلاسفة ان متكلم تعني أنه يخلق في ذات النبي سماع أصوات منظومة إما في النوم أو في اليقظة. ولا يكون لها وجود في الخارج بل في سمع النبي. وإذا كان النبي عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع أصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون شيئاً. ومن ليس في هذه الدرجة لا يرى ذلك إلا في المنام، الاقتصاد ص ٦٩؛ كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام. فالله علم موسى وفرعون وكلم موسى، الابانة ص ٣٩ - ٤١؛

(٦٠) مثل ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر فيلزم القول بقدماء متعددة واثبات القدماء كفر مثل النصارى . القديم ذات واحدة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، والدليل على ذلك كونه عالماً قادراً حياً وليس على علم وقدرة وحياة . الله بجميع صفاته واحد ، وجميع صفاته قديم غير محدث. واثباتاً لعدم التغاير امتنع مثبتـو الصفات أيضاً عن تسميتها مغايرة للذات . فالمتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر أي جسمان . سؤال التغاير في الله لا محل له فالله واحد بجميع صفاته . الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات . ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكماء في الدفاع عن التوحيد واثبات الوحدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية ، فهي ليست مذهباً قدسياً يستعصي على النقد(٦١) . كما أن اثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلاً لعلمنا . فإما أن يكون علمه محدثاً كعلمنا أو يكون علمنا قديماً كعلمه . لو كان عالماً بعلم لوجبت المماثلة ، والمماثلة اما قدم أو حدوث . لو كان عالماً بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشيء واحد فيلزم التماثل حدوثاً وقدماً ، وبالتالي لزم تحيز العلم وتحيز العالم في جسم متحيز(٦٢) . ويؤدي ذلك إلى نفي القدرة . فالقدرة مشتركة في الشاهد في

---

(٦١) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ - ١٢٠ ؛ المواقف ص ٢٧٩ - ٢٨٢ ؛ البحر ص ٢٥ - ٢٦ ، ص ٢٩ ؛ الارشاد ص ١٣٧ - ١٣٨ ؛ الاقتصاد ص ٧٣ - ٧٤ ؛ المعالم ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ الابانة ص ٩ ؛ التمهيد ص ١٥٥ - ١٦٠ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٤ - ١٣٠ ، ص ١٤٠ - ١٤١ . الشرح ص ١٩٩ - ٢٠٣ .

(٦٢) عند ابن حزم القول بأنه حي بحياة يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياساً للغائب على الشاهد . وبالتالي يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية وهو فقيه سني ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، ص ١٢٨ - ١٣٠ ، وأما الأشعرية فيلزمهم في قولهم إن كلام الله غير الله ما ألزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ ، ص ١٤٠ - ١٤١ ؛ وقالت طائفة أخرى هو حي لا بحياة . . . لم يكن الحي حياً لأن له حياة لكن لأنه فاعل فقط ، عالم قادر ولا يكون العالم القادر الفاعل إلا حياً . لو كان حياً بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا بعد استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم جسماً وذلك محال . وكذا الكلام في القدرة ، لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربـاً من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسماً محلاً للأعراض وذلك لا يجوز ، الشرح ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

عدم صلاحيتها لخلق الأجسام . والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ، ولا مشترك سوى كونها قدرة. فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الأجسام، قياساً للغائب على الشاهد . ولما كانت الصفات واجبة فإنها تستغني في وجوبها عن العلة. العالمية واجبة والوجوب يستغني عن العلة . العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج إلى الغير . وأخيراً تصاغ بعض الحجج الجدلية اعتماداً على القسمة . فلو كان عالماً بعلم فإما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلوم منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها . ولما كان ما لا يتناهى محال ، وكان الانحصار نقصاً يكون العلم واحداً لا يتعلق بغيره . العالم بما لا نهاية يلزم علوماً غير متناهية ، والعلم بعلم يلزم التسلسل ، ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ . أو يقال مثلاً لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو اما أن يكون معلوماً أو لا يكون فإن لم يكن معلوماً لم يجز اثباته وإن كان معلوماً اما أن يكون موجوداً أو معدوماً . ولا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فإما أن يكون قديماً أو محدثاً وكلاهما باطل . فلم يبق إذن إلا أنه عالم لذاته . وبعبارة أخرى اما أن يكون العلم غيره أو لا فإن كان غيره فهو محدث أو قديم وكلاهما فاسد . أما الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال . فلو كانت له صفة لافتقرت إلى الذات وتكون ممكنة في حاجة إلى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلاً وفاعلاً علة ومعلولاً وهو محال . وفي هذه الحالة ينقسم الله إلى واجب الذات وممكن الصفات(٦٣) .

والجمع بين الزيادة والمساواة أي بين الغيرية والهوية مثل أن يقال عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته مثل اثبات الصفات ثم نفيها ، تحصيل حاصل ، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، اقدام واحجام

---

(٦٣) الشرح ص ١٨٣ - ١٨٦، ص ١٩٩ - ٢٠٣؛ الغاية ص ٧٦ - ٨٠ ؛ المواقف ص ٢٧٩ - ٢٨١ ؛ المحصل ص ٤٧ - ٤٩، ص ١٣١ - ١٣٢؛ ابداع واجب الوجود ليس في حاجة إلى صفات ، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضاً وحجتهم أن كل اشتراك في الاسم يوجب اشتراكاً في المعنى ، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود والمعدوم، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه . فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودي أو عدمي كيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل .

مثل جسم لا كالأجسام أو شيء لا كالأشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبي التشبيه والتنزيه(٦٤).

والحقيقة أن هذا الحكم بالزيادة والمساواة ، بالغيرية والهوية يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للأشياء عن طريق اثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض ، وهي قسمة تعادل الاثبات والنفي. فالمساواة نفي أن يكون الشيء هو غيره ، والزيادة اثبات أن الشيء هو غيره . ومع ذلك ، فإن وضع التأليه في هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار، فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الإلهية أي للوعي الخالص في حين أن التنزيه يقتضي تصورها على أنها كيفية محضة . التنزيه كيف والتشبيه كم . وهما يفترضان التركيب والقسمة في الذات في حين أن التنزيه يقتضي بساطتها . ويكون اثبات المساواة أقرب إلى التنزيه لأنها اثبات للبساطة ونفي للتركيب والقسمة ، ويكون اثبات الزيادة أقرب إلى التشبيه لأنها اثبات للقسمة والتركيب ونفي للبساطة . كما يفترضان الكثرة والتعدد في الذات في حين أن التنزيه يقتضي الوحدة . كيف يكون للذات صفات ثلاثاً أم أربعاً أم سبعاً أم تسعاً وتسعين أم عدداً لا نهائياً من الصفات وهي ذات واحدة؟ ولكن بغية التقريب، يكون اثبات المساواة أقرب إلى التنزيه نفياً للكثرة وإثباتاً للوحدة، وتكون الزيادة أقرب إلى التشبيه اثباتاً للكثرة ونفياً للوحدة.

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معاً إلى خروج هذه الأحكام عن أصل الوحي وأنها تفريعات اضافية أو تمرينات عقلية إنسانية صرفة(٦٥). فإذا كان العقل

---

(٦٤) هذا هو موقف أبي الهذيل العلاف ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٦ ؛ ويرى معمر أن الله عالم بعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية وكذلك سائر الصفات المعاني لا نهاية لها ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٦٠.

(٦٥) « إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتاً؛ وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين في شيء» التحقيق ص ٥٩ - ٦٠ « لا ريب أن هذا الحديث وما آتيناه عليه كما يأتي في الذات من حيث هي يأتي فيها مع صفاتها فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها فيكفيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من =

عند القدماء قاصراً عن الغوص في هذه الأسرار فإن تحليل التجارب الانسانية يستطيع الكشف عن أساسها في الشعور وبنيتها في الذهن . إذ ترجع مشكلة الذات والصفات إلى قسمة الذهن الأشياء إلى جوهر وعرض . فكما أن الجوهر حامل للأعراض تكون الذات حاملة للصفات . وقسمة الأشياء إلى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة في الإلٓهيات، ومرة في الطبيعيات، ومرة في الانسانيات ، في الأفعال(٦٦).

الصفات إذن مجرد أسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه وعن حالاته دون أن يشير بها إلى أي مضمون شعوري أو إلى أي وجود واقعي . فكل الصفات هي في الحقيقة أسماء أو ألفاظ صاغها الشعور للتعبير بها عن عملياته . هي أقوال أو عبارات تدل على موقف ذاتي خالص تعبر عن أمانيّ وعواطف انسانية دون أن تشير إلى شيء في الواقع(٦٧). لكن نظراً لشدة العواطف وصفاء التنزيه تخلق

= الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة الصانع وصفاته الكمالية . وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها . . . أما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليها العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف فيها النظار وتفرقت فيه المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه . إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغرير في الشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة ولكن انحصر فيها . فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقي . وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع . فما علينا إلا التوقف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين» الرسالة ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٦٦) عند ابراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية أن اسماءه كلها أعراض فيه ، واسم كل مسمى عرض فيه ، فهو عرض حال في جسم قديم ، والرحمن عرض آخر ، والرحيم عرض ثالث ، والخالق عرض رابع . . . الخ . كل اسم عرض غير الآخر ، الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنا والسارق عرض في الذي تضاف إليه السرقة وليس الجسم زانياً ولا سارقاً. الفرق ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(٦٧) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج في نفي السمع والبصر واثبات الفرق بين الأسماء والله ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٠ ؛ ويرى الجبائي أن الوصف هي الصفة لأن التسمية هو الاسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٩ .

الكلمة الشيء ، وتتحول الذاتية إلى موضوعية تحولاً ذاتياً افتراضياً خالصاً وليس تحولاً حقيقياً بالفعل . والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والأفعال) لا يمكن حلها إلا بالرجوع إلى مصدر المشكلة في الحياة الانسانية على مستوى التجربة الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال. فالقسمة إلى ذات وصفات لا تصف شيئاً في الواقع بل تعبر عن قسمة إنسانية خالصة موجودة في الحياة الانسانية ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه . ولما كان الذهن الانساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف أصبح السؤال : هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الحلين بالنسبة إلى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة إلى الحرية والجبر أو بالنسبة إلى استقلال الطبيعة أو تبعيتها فإن بناء المشكلة ذاته بناء إنساني أسقطه الانسان إلى أعلى كي يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه . ففي علم الشخصية هناك ما يُسمى بالشخصية وسماتها . الشخصية هي الحامل المعنوي لسماتها أو هي افتراض إنساني خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والأفعال عليه كالنواة في الذرّة التي تدور حولها الكهربات أو كَلُبّ الزهرة الذي تدور حوله الأوراق ، علاقة المركز بالمحيط . وفي علم الأخلاق في تراث معاصر لنا خرجت مذاهب أخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وأفعالها . فالإنسان من حيث هو إنسان قيمة في ذاته والصفات زائدة عليها . وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء؟ وفي تجربة الحب الانساني تظهر مسألة الذات والصفات. هل يقوم الحب بناء على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال أم أن الحبيب هو مجموعة من الصفات والأفعال لأجلها صار حبيباً فإذا ما تغيرت تغير الحب ؟ الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والأفعال حب مجرد منزه يعتبر الصفات والأفعال زائدة على الذات في حين أن حب الصفات والأفعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات . وفي موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيبين في حالة حب الصفات والأفعال . ما دامت الصفات والأفعال قد تغيرت فإن الحب يتغير أو ينتهي . في حين أنه في حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن

الفصل بين الحبيبين لأن حب الذات مستقل عن الصفات والأفعال . ومهما تغيرت الصفات والأفعال يبقى الحب ، حب مجرد منزه ، حب للذات الخالدة . وفي القانون الجنائي يقوم الحكم بالاعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والأفعال . فإذا كانت الصفات والأفعال خارجة على القانون فإنه يقضي على الذات باعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والأفعال . ويقوم نفي الاعدام على افتراض أن الصفات والأفعال زائدة على الذات وأنه مهما بلغت الصفات والأفعال من خروج على القانون إلا أنه لا يمكن القضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو أقل منها أي صفاتها وأفعالها. والتوحيد بين الذات والصفات وانكار وجود صفات وأفعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة . ففي مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملة تقوم على العدل دون الرحمة . لذلك يُحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب . في حين أن الفصل بين الذات والصفات واثبات ذات وراء الصفات والأفعال يقوم على الرحمة دون العدل. ففي مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة فإنه لا يمكن أن يُهجر لأن له ذاتاً مستقلة . ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان فإنه لا يمكن أن يُعدم لأن له ذاتاً مستقلة . ويقوم تصور العدل والرحمة في الآخرة أيضاً على هذا الأساس . فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هي عين الصفات ، ومن ثم يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها في حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والأفعال وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تأتي به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها ، واصدار الحكم عليها(٦٨).

٤ ــ **هل الصفة حال أو علة؟** واثبات الأحوال هو أحد الحلول المتوسطة بين اثبات الصفات ونفيها . فالعلمية حال وليست صفة(٦٩). ويظهر الحال لأول مرة لحل مسألة اثبات الصفات أو نفيها على أنها أول قاعدة في اثبات الصفات وفي

(٦٨) لذلك سُمي المعتزلة أهل العدل والأشاعرة أهل الرحمة ، أنظر الفصل الثامن.

(٦٩) الاقتصاد ص ٦٩.

نفس الوقت إحدى أسس نفي الصفات ! والأحوال ليست أقرب إلى حكم الاثبات منها إلى حكم النفي لأن الحال وسط بين الوجود والعدم . فأصحاب الاثبات يجرون الحال نحو الاثبات وأصحاب النفي يجرونه نحو النفي(٧٠). والقول به ليس أثراً من النصارى بل يخضع لضرورة داخلية صرفة للاختيار بين أحكام الصفات وايثار اعتبارها أحوالاً فلا هي ذاتية خالصة ولا هي موضوعية خالصة بل احالة متبادلة بين الذات والموضوع(٧١). الصفات مجرد حالات شعورية يعبر عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجوداً موضوعياً يعبر عنه باسم الفعل . الحال وسط بين الذات والصفة ، بين العالم والعلم هناك العالمية ، وبين القادر والقدرة هناك القادرية ، وبين الحي والحياة هناك الحيية . ومع ذلك يكون الحال أقرب إلى اسم الفاعل منه إلى اسم الفعل ، وأقرب إلى الذات منه إلى الموضوع . لا يتجاوز اسم الفاعل إلى اثبات موصوف مشخص أوذات تكون حاملاً له . فإذا لم تكن الصفات مساوية للذات كما هو الحال في نفي الصفات أو في خلقها وإذا لم تكن زائدة على الذات كما هو الحال في اثبات الصفات أو قدمها فإنها تكون أحوالاً . الحال وسط بين نفي الصفة واثباتها . الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات ولا هو الصفة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها . الحال مقولة إنسانية خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه . الحال اجابة عن سؤال إنساني صرف : هل العالم قد فارق الجاهل بما علم لنفسه أو لعلة؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونهما من جنس واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعلة فإنها تكون لكونه عالماً لمعنى ما ، والمعنى صفة أو حال . ومن ثم يكون الحال هو أساس المعنى والصفة. يظهر الحال إذن في ثلاثة مواضيع : الأول الموصوف الذي يكون موصوفاً

---

(٧٠) عند الأشاعرة اثبات الحال أقرب إلى اثبات الصفات «فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات إلا أن الحال مناقض للصفات . إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات » ، النهاية ص ١٩٦ ـ ١٩٩ ؛ وعند المعتزلة ، هي أقرب إلى نفي الصفات قال به المعتزلة ولم يؤيده من الأشاعرة إلا القاضي وإمام الحرمين .

(٧١) « ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهر ثلاثة بالاقنومية » ، النهاية ص ١٩٦ ـ ١٩٩ أنظر « التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم » ، منهج الأثر والتأثر ص ١٠٢ ـ ١٠٨ .

لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ، والثاني الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال ، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال . فعند اختصاص الشيء للموصوف لا لنفسه لأنه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنى والمعنى لمعنى الى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنى لأنه ليس أولى من غيره يكون اختصاصه لحال(٧٢). ويستعمل لفظ «الأحوال» دون «الحالات» لأن الأحوال وسط بين الذات والصفات لا هي نفي لصفات زائدة على الذات ، ولا هي اثبات لصفات زائدة على الذات في حين أن الحالات مجرد أحوال للنفس أي حالات شعورية لا تفترض ذاتاً كمشجب تعلق عليها نفسها . وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم في نظرية الوجود في المقدمات النظرية . فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالأجناس والفصول . وإذا كانت هذه القسمة ترجع إلى عاطفة دينية متطهرة فإن الحال يكون هو المرجع لها . الوجود والعدم كل منهما حال أي صفة أو حالة شعورية، ليس الوجود فقط هو الوجود الشيئي بل هو حالة وجود. فالوجود إيجاد، وعملية وجود، والعدم إعدام أو عملية إعدام، وهنا تنتقل نظرية الوجود إلى تحليلات الشعور(٧٣) .

ويصعب تعريف الحال تعريفاً منطقياً صرفاً . ولكن يمكن وصفه بأنه ليس شيئاً ، ولا يوصف بصفة ما ، لا موجوداً ولا معدوماً ، لا يُعلم على حاله ولكن يُعلم مع الذات ، يوجد حيث توجد صفات الحياة لا صفات الأكوان فالحال شرط الحياة . ويمكن ضبطه عن طريق القسمة . فمنه ما يعلل ومنه ما لا يعلل ، الأول أحكام لمعاني قائمة بالذوات والثاني صفات ليست أحكاماً لمعاني لا تُعلم بانفرادها ولا تُعلم إلا مع الذات. الحال إذن نوع من اثبات حالة خاصة لا هي علم ولا معلوم، لا مجهول ولا معلوم، لا مقدور ولا مراد، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول إلى

---

(٧٢) هذا هو رأي أبي هاشم الجبائي، الفرق ص ١٩٥ - ١٩٦؛ التمهيد ص ١٥٣ - ١٥٥؛ وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الأصحاب كالقاضي أبي بكر والامام أبي المعالي ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين ، الغاية ص ٢٧ .

(٧٣) أنظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود، ثانياً، ميتافيزيقا الوجود (الأمور العامة)، الواجب أ- الوجود هو العدم د- هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال)؟ .

موضوع وبعد أن تعين الوعي الخالص في إحدى درجاته الأولى(٧٤أ) . وهو أقرب إلى البداهة إذا فهم على أنه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع. فالعلم حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه، وبالتالي يكون الخلاف حول اثبات الأحوال أو نفيها مجرد وهم عقلي(٧٤ب) .

ومع ذلك فقد استعمل كل فريق من مثبتي الأحوال ونفاتها حججاً عقلية منطقية أو جدلية أما للاثبات أو للنفي. يقوم النفي على عدة حجج منها أن الأحوال غير معلومة لأن المعلوم شيء والأحوال ليست أشياء . وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم؟ والحقيقة أن الحال إن لم يكن معلوماً عقلاً ومنطقياً فإن صاحب الحال يشعر به ، فالشعور أحد درجات المعرفة قبل أن يتم تنظيرها عقلاً . بل إن

(٧٤أ) ليس للحال حد حقيقي . ولكن هناك ضوابط وقسمة . مثلاً منه ما يعلل وما لا يعلل . وما يعلل أحكام لمعانٍ قائمة بذوات وما لا يعلل صفات ليست أحكاماً لمعانٍ . الأول كل حكم قامت به ذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ، ويُسمى مجموع الأحكام أحوال، وهي صفاتٌ زائدة على المعاني التي أوجبتها. وهو أول من أحدثها. ولم يصف الأحوال هو ومن اتبعه من متأخري المعتزلة بكونها معلومة ولم يحكموا بأنها مجهولة وأنكروا كونها مقدورة ومرادة ، ويقول : إن لم أقل إن الحال معلومة فإن الذات معلومة في الحال . لم يقل إنها معلومة لأن المعلوم شيء وإلَّا كانت الأحوال أشياء ، الشامل ص ٦٢٩، ص ٦٤٢ - ٦٤٤؛ النهاية ص ١٣١ - ١٣٢؛ لا تكون معلومة إلا مع الذوات وعند الأشاعرة قد تعلم على انفرادها ، الغاية ص ٣٠ ؛ وقد أثبت الأحوال بعض الأشاعرة منهم القاضي وامام الحرمين . فالحال عند الأشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعاني فهو حال زائد عليها . الغاية ص ٢٧ - ٢٩ ؛ وعند القاضي الحال كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أم لا في حين أنه عند أبي هاشم يطرد في الأكوان والألوان والطعوم والأراييح، الشامل ص ٦٣٠؛ وعند القاضي لا يوصف بالحال إلا الجزء الذي قام به المعنى فقط أما القسم الثاني فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، النهاية ص ١٣١ - ١٣٣؛ وإذا وصفنا شيئاً بالوجود ثم اثبتنا له صفات فهي زائدة على الوجود أي أحوال عند مثبتيها وعند نفاتها نفس الذوات وأعيانها، الشامل ص ٦٣٠، كل ذلك هو الذي دعا ابن حزم لأن يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه، فالأحوال ليست حقاً ولا باطلاً ، ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا أشياء ولا غير أشياء، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢١ .

(٧٤ب) وهو معنى الحديث المشهور: ان الله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء.

الشعور يمتاز بأنه يبقي على الموضوع مع رؤية ماهيته في حين أن العلم قد يقضي على الموضوع في سبيل التصور. ويُقال أيضاً إن الأحوال ليست متغايرة لأن التغاير بين الأشياء . فهي ليست معاني ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة ، متميزة عن بعضها البعض وبالتالي فهي عدم . لا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهي ليست كذلك . الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها أما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والأحوال ليست كذلك. خطأ نفاة الأحوال إذن هو رد العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها وكذلك رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات . الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك في شيء مثل الصفة بل الشيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، فإذا كانت الأحوال اما مختلفة أو متماثلة فإنها تتسلسل إلى ما لا نهاية لأنها ليست أشياء . وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلاً للخلق وهو محال . والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف . فالأحوال كيفيات وليست كميات ، والألفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة إلى مسميات . وهي فردية وليست شيئية وبالتالي لا يمكن معرفة اتفاقها واختلافها إلا بالتعاطف مع الآخرين أو في تجارب جماعية مشتركة . ويقال أيضاً إن الأحوال موجودة أو معدومة ، قديمة أو محدثة ، والوجود ليس بحال . فالحال إما أن يكون موجوداً أم لا . فإذا كان موجوداً اما أن يكون جوهراً أو عرضاً فيتسلسل فوجب أن يكون غير موجود أي عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم . والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفي مسبق وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم بين النفي والاثبات في حين أن الحال هو هذه الواسطة ، وقد تم حل القضية من قبل في نظرية الوجود . وقد يقال أيضاً إن الأحوال لا هي ولا غيره ، والصفات لا هي ولا غيره وبالتالي لا يتميز وجودها بشيء . والحقيقة أن الأحوال هي الصلة بين الذات والصفة ، بين الأنا والغير ، بين الذات والموضوع . الحال هي علاقة الهوية في حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتي . وقد تُفَنّد الأحوال برفض العلم النفسي إذ أن الأحوال عمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . والحقيقة أن العلم النفسي هو أصل العلم العقلي والعلم الحسي .

ففي الشعور يلتقي الذات بالموضوع ، والمعرفة بالوجود . وإن نفي الحال لضرورة التمايز بين الأشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الاستدلال في الفكر الديني ، ولا يكفي في ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمدلول لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس . وإذا لم يكن هناك فاعل في الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد؟ والاعتماد على الاحساس الداخلي هو في النهاية اثبات للحال . ولا يمكن في النهاية فهم الحجج العقلية التي تقوم على القسمة وحصر الاحتمالات وابطالها جميعاً باستثناء المطلوب اثباته إلا بالرجوع إلى التجربة الحسية التي منها نشأت ، وهو أيضاً طريق لاثبات الحال(٧٥).

أما اثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج النقلية متشابهة ظنية متضادة ، يسهل قلبها إلى حجج مضادة(٧٦). فالحال حالة نفسية

---

(٧٥) النهاية ص ١٣٣ - ١٤٩، ص ١٧١ - ١٧٣؛ الشامل ص ١٢٩ - ١٣٠، ص ٦٣٩ - ٦٤٢؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢١ - ١٢٥؛ وخالف أبو الحسين البصري استاذه القاضي عبد الجبار في نفي الحال والمعدوم والمعاني ، اعتقادات ص ٤٥ ؛ كما خالف أبو علي ابنه ورد الاشتراك والألفاظ إلى الألفاظ وأسماء الأجناس وإلا أدى اثبات الحال إلى حال آخر ، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ - ١٢١ ؛ والباقلاني هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال اما معلوم أو غير معلوم وغير المعلوم لا يقاس عليه ، والمعلوم ليس كذلك اضطراراً أم استدلالا ، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال ، ويفند الأحوال برفضه للعلم النفسي ، التمهيد ص ١٥٣ - ١٥٥ ؛ ونفى الأحوال أبو علي والأشعري وأصحابها، النهاية ص ١٣١ ؛ وأنكر معظم المتكلمين الأحوال لأن تحيز الجوهر هو عين وجوده، الارشاد ص ٨١ - ٨٢ ؛ ويرى ابن حزم أنه لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو اجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل اقناع أو قياس ، ولا يشك كل ذي حس سليم أن الاختيار واضح فهي مجهولة . والحقيقة أن الأدلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظاً بل معنى من ألفاظ أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور .

(٧٦) باب في الكلام في الأحوال عند أبي هاشم ، التمهيد ص ١٥٣ - ١٥٥؛ فصل في اثبات الأحوال والرد على منكريها ، الارشاد ص ٨٠ - ٨٤ ؛ العلية حال للذات وليست بصفة ، الاقتصاد ص ٦٩ ؛ وقال أبو هاشم : هي أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال ، النهاية ص ١٨٠ ؛ القاعدة الأولى، في مسألة الأحوال، الغاية ص ٢٧ - ٣٧؛ فإن النظر في الصفات النفسية قد تعلق نوعاً من التعلق بالنظر في الصفات الحالية . ولربما توصل بعض=

للذات وليس صفة مستقلة عنها ، العلم حالة علم ، والقدرة حالة قدرة ، والحياة حالة حياة . هناك إذن أحوال ثلاثة العالمية والقادرية والحيية ثم حالة رابعة أوجبت هذه الأحوال الثلاثة وهي الألوهية[77] . والأدلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، فإذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثاني هو العلم الأول ، فالثاني احاطة بما لم يحط به الأول . ونظراً لاختلاف العلمين يكون الثاني حالاً . وقد يعلم العالم كونه عالماً قبل أن ينظر في الأعراض ، وهذا العلم حال . الحال إذن حال العلم أو العلم بالعلم أو الوعي بالعلم . نعقل الذات ثم نعقل حركتها وهذا العقل الثاني هو الحال . فلا يمكن اثبات الصفات دون اثبات الحال ، لأن الحال هو طريق العلم بالصفات . يفضي إنكار الأحوال إلى انكار القول بالحدود والبراهين وألا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول ولا سيما الصفات إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر توجب التغاير ، وبالتالي توجب ثبوت الحال ، فحال العالمية غير حال القادرية ، وهو نفس دليل اثبات الصفة ، ولكن اثبات الحال به أولى . لما كانت الذوات مختلفة تتفق في شيء وتختلف في شيء ، فإن حال كل منهما غير حال الآخر ، وبالتالي فإن غيرية الذوات تثبت غيرية الأحوال. من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود ، وهما علمان متغايران . وإذا علم

= المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى اثبات الصفات النفسية. فلا جرم وجب أن يقدم النظر في بيان الأحوال أولاً، الغاية ص ٢٧ ؛ عند أبي هاشم الصفة حال بمعنى أنه ذو حالة، وهي صفة معلوم وراء كونه ذاتياً موجوداً دائماً، يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً لا معلومة ولا مجهولة، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ - ١٢١ ؛ أول من أحدثها أبو هاشم والقاضي أبو بكر وامام الحرمين أولاً ، النهاية ص ١٣١؛ وفي قول آخر تردد القاضي بين الاثبات والنفي، الشامل ص ٦٢٩ ؛ ويرى ابن حزم ان الأشعرية من مثبتي الأحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها إلا القاضي وامام الحرمين ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٧٧) تمت الاشارة من قبل إلى أنه لا يوجد أثر لأقانيم النصارى في إثبات الأحوال الثلاثة أو إلى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمة والشجاعة والعفة ومجموعها في العدالة، (الهامش ٧١) وأحياناً تكون الأحوال خمسة: الوجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية، الطوالع ص ٥٩ - ٦٠.

الانسان شيئين مختلفين فالاختلاف ليس راجعاً إلى الوجود بل إلى الحال. وقد يأتي اثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور . فإذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لأنه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه . ولا يمكن نفي الحال واثبات العلة . ولما لم يصر أحد من المحققين على ابطال المعلل ثبت الحال(٧٨). لا يعني اثبات الحال أن يصبح الوجود قديماً حادثاً ، جوهراً وعرضاً ، في آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف بل يعني أن الوجود حال انتقال من طرف إلى آخر أي أن الوجود حركة وصيرورة . لا يعني اثبات الحال ايهام شيء واحد في شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين في شيء واحد ولا يعني اتحاد المتكثرات المختلفات في شيء واحد ومتبدل الأجناس من غير تبدل في الوجود كتبدل الصورة في الهيولى عند الحكماء بل يعني التعبير عن وحدة الصفة والموصوف أو الذات والموضوع في الحال بدلاً من هذه الثنائية المصطنعة المفترضة التي تقسم الشيء الواحد إلى طرفين متعارضين لا التقاء بينهما ولا مصالحة ، يستبعد كل منهما الآخر ويزيد عليه . ليس الخطأ في اثبات الحال إلى اعتبار الوجود حال ونفي الوجود وجوداً لأن الوجود علية تحقق حال وجود وليس واقعة وجود . فإذا ما تحقق حال الوجود في عملية الايجاد فإنه يصبح وجوداً متحققاً في النهاية قد يرتد إلى حال وجود إن لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر من خلال نشاط الانسان وفعله . ليس الخطأ في اثبات الحال هو اثبات صفات متحيزة وصفات مشتركة في آن واحد لأن الحال بطبيعته يفرد ويشارك ، يميز ويوحد ، يفارق ويشابه . ولا يعني اثبات الحال انكار أثر الفاعل إرادة وقدرة لأن الحال هو وجود الموضوع في الذات كحالة أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية في العمل . فالتحقيق تجربة وليس مجرد تنفيذ آلي لأمر خارجي أو إرادة قاهرة(٧٩).

الحال إذن تجربة انسانية ، توتر بين الوجود والعدم ، يعبر عن عملية الايجاد والتحقق . هو اعتبار انساني يتحول من التجربة إلى التصور، ومن الوجود إلى

(٧٨) الشامل ص ٦٢٩ - ٦٣٩؛ النهاية ص ٦٤٢ - ٦٤٩.

(٧٩) النهاية ص ١٧١ - ١٧٣؛ التحقيق ص ٣٢.

الذهن ولا شأن له بالإلهيات إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واعٍ أو عن طريق الاسقاط ، اسقاط الشاهد على الغائب في فعل لا شعوري رغبةً في الامساك بشيء[٨٠] .

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه . فكما أن الحال وسط بين اثبات الصفات ونفيها فكذلك العلة يعتمد عليها مثبتو الصفات لاثباتها كما يعتمد عليها نافو الصفات لنفيها . وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعاً لمبحث الحال فالأحوال تنقسم إلى معللة بصفة وإلى غير معللة ، فالعلل أحد قسمي الأحوال . العلة حال معلل ، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد . وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال في حين أن كل

---

(٨٠) ويقول في ذلك الآمدي «والحق في هذه المسألة أن الانسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي اما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه واما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها وقد زيفناه . فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة حتى ولو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل. فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردها إلى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا باثبات وجوده معيناً لا عموم فيه ولا أغيار . ومثبتوا الأحوال أخطأوا من حيث ردها إلى صفات في الأعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في الفعل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع والمعاني إذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له . فالحقائق والمعاني إذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وأنفسها أو اعتبارها بالنسبة إلى الأعيان واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل. فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المعدوم ، هل هو شيء أم لا؟» النهاية ص ١٤٧ - ١٤٩ .

من قال بالحال يقول بالعلة لأن نفي الحال يؤدي إلى ابطال العلل والحقائق جميعاً. ولكن قد ينفى التعليل كأساس لاثبات الصفات فواجب الوجـود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل[٨١].

وقد ظهر مبحث العلل من قبل في المقدمات النظرية في نظرية الوجود ابتداء من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الأصوليين والحكماء . والحقيقة أن العلة أحد وسائل أربعة لاصدار حكم على الصفات بالاثبات وهي العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة ، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد . فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلـة شاهداً وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهداً وغائباً. فإذا ما طبق ذلك في علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والافتقار أو على الحتمية والجبر في تصور علاقة العلة بالمعلول وهو محال على الله . وإذا تبين الحكم مشروطاً بشرط شاهداً ثم يثبت مثل هذا الحكم غائباً فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد مثل لو كان العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً . فلما تقرر ذلك شاهداً اطرد غائباً . وهذا أيضاً تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط في علاقة الذات بالصفات . وإذا دل على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً وهذا كدلالة الأحداث على المحدث . فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط أي أنه عمل العقل في وصوله إلى المعاني .

---

(٨١) الشامل ص ٦٢٥ ؛ وضع الجويني القول في الأحوال كمقدمة في كتاب العلل ، فأحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال ، البداية بالأحوال ثم العلل . إثبات الأحوال مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل ، وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق ، الشامل ص ٦٢٩ ـ ٦٤٥ ، وقد رفض الآمدي العلية ، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل من وجود شيء آخر. وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات أو بالعرض، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به إلى تعليل ؛ الغاية ص ١٧٦ ـ ١٧٩ ؛ ينفي الآمدي التعليل كأساس لاثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل ؛ الغاية ص ٤٧ ـ ٤٩. وقد قال الأشاعرة بالتعليل في معرض الرد على المعتزلة وقولهم بنفي الصفات فوقعوا في شبهة الاحتياج والافتقار في واجب الوجود، في تعليل الواجب والرد على منكريه ، الارشاد ص ٨١ ـ ٨٧ . أما أبو علي فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال، الأصول ص ٣٢.

وهو ليس مجرد قضية لفظية بل يتجاوز اللفظ إلى المعنى كما أنه لا يرجع إلى التقرير الوهمي بل إلى عمل العقل . أما الحد أو الحقيقة فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم ويرجع الخلاف من جديد إلى اعتبار قول الحاد مبيناً عن الصفة المشتركة على ما هو الحال في اثبات الأحوال اما بالحد اللفظي أو بالحد الرسمي أو بالحد الحقيقي أو إلى اعتبار حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شيء واحد كما هو الحال في نفي الأحوال . وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقاً إنسانياً خالصاً ، وبالتالي يمكن رد الإلهيات إلى الانسانيات ورد الانسانيات إلى المنطق . وقد كان المنطق في علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والإلهيات(٨٢) .

٥ ـ **القدم والحدوث** : وهو الحكم الثالث من أحكام الصفات بعد حكمي النفي والاثبات والهوية والغيرية . واتباعاً للنسق العام يؤدي اثبات الصفات إلى القول بزيادتها على الذات ثم إلى القول بقدمها ، كما يؤدي نفي الصفات إلى القول بهويتها مع الذات وإلى القول بحدوثها . وفي بعض الأحيان يظهر نفي الصفات في مقابل القدم وليس في مقابل الاثبات أي أن أطراف النسق قد تتبادل فيما بينها لأنها تؤدي نفس الوظيفة . الطرف الأول يهدف إلى التشبيه والثاني إلى التنزيه وتوتر الشعور بين هذين القطبين . ونظراً لأهمية الموضوع فإنه يظهر في المقدمات ، في التسبيحات والبسملات ، كما يدخل في دليل الحدوث واثبات قدم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قدم العالم ، فالقدم صفة لله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء. كما يدخل في أول وصف للذات وهو القدم ويكون بذلك أول دليل على حكم القدم(٨٣) .

---

(٨٢) الشامل ص ٦٢٥؛ الارشاد ص ٨٢ ـ ٨٤ ؛ النهاية ص ١٨٢ ـ ١٩٠ .

(٨٣) الانصاف ص ٢٣ ـ ٣٦، ص ٣٨ ـ ٤٣؛ التمهيد ص ٣٣ ـ ٣٤، ص ٤٨ ـ ٤٩، ص ١٥٥ ـ ١٦٠؛ النسفية ص ٧ ؛ الوسيلة ص ٤٦ ؛ الأصول ص ٩٠ ؛ النهاية ص ١٨١؛ الفرق ص ٣٣٤ ؛ الارشاد ص ١٧٩ ؛ لم يزل بصفاته قديراً ولا يزال عالماً خبيراً ، الابانة ص ٤ ؛ كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق ، الفقه ص ١٨٤ ـ ١٨٦ ؛ الانتصار ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ وعند الكلابية أنه يستحق هذه الصفات لمعانٍ أزلية ، والأزل القديم . وقال الأشعري إنه=

والحقيقة أن الحجج لاثبات قدم الصفات كلها عقلية وذلك لأن النقل ظني متشابه مضاد بنقلي آخر ويسهل تحويله إلى نقل مضاد . والحجج العقلية ثلاث. الأولى مستمدة من قدم الذات طبقاً لدليل الحدوث . ما دامت الذات قديمة فصفاتها قديمة . هذه الصفات قائمة بذات الله في الأزل وإلا لكان محلاً للحوادث وهذا ممتنع أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال . يستحيل أن يكون الله محلاً للحوادث لأن كل حادث جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان اما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث ، وهو محال وإما استحالة ذلك لأنه واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته فإما أن يتصف بضده وكان قديماً استحال بطلانه وزواله ، وإن كان حادثاً كان قبله حادث وتسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال وإما لا يتصف بضد وبالتالي يكون قديماً . وبصيغة أخرى المحدث لا بد له من محدث ومن ثم يجب أن يكون قديماً ، ويمكن القول كذلك في جميع الصفات(٨٤). والحجة الثانية تعتمد على التضاد . فإن لم

= يستحقها لمعانٍ قديمة ، الشرح ص ١٨٣ ؛ فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ وجميع هذه الصفات قديمة أزلية قائمة بذاتها وربما زادوا السمع والبصر كما أثبته الأشعري ، اضافة إلى العلم والقدرة والحياة والمشيئة ، الملل جـ٢ ، ص ١٩ ؛ مذهب أهل الحق أن الباري حي عالم قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم ، والقدرة القديمة والارادة القديمة ، الارشاد ص ٧٩ ؛ الحكم الثالث أن هذه الصفات كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٧٥ ـ ٨٢ ؛ الله بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل ، البحر ص ١٥ ؛ القدرة قديمة ، المواقف ص ٢٨١ ويشارك بعض المعتزلة والرافضة الأشاعرة في القول بقدم الصفات . فعند عباد بن سليمان تعني الله قديم أنه لم يزل عالماً قادراً حياً ، مقالات جـ١ ، ص ٢١٦، ص ٢١٨، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٨؛ وعند الزيدية أن الله لم يزل مريداً ، لم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصى، لم يزل راضياً، لم يزل ساخطاً، مقالات جـ١ ، ص ١٣٨؛ عالم بعلم قديم ، الانتصار ص ١٠٨ ـ ١١١، وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أن يكون أن يكون ولما علم ألا يكون ألا يكون ؛ وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦١ ؛ ويقول فريق من الرافضة إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً بلا تشبيه ، والعلم غير حادث مقالات جـ١ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ؛ ويصحح الخياط مقالة هشام الفوطي ويروي أنه قال لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم محدث ، الانتصار ص ١٢٥.

(٨٤) البحر ص ١٦ ؛ المسائل ص ٣٥٩ ؛ الاقتصاد ص ٧٥ ـ ٨٣ ؛ الشرح ص ١٨٦ ـ ١٨٨ ؛ =

يكن قديماً في الأزل كان عاجزاً إذ لا بد من قدم القدرة حتى لا يوصف بالعجز ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات . وقد يبدأ الدليل باثبات قدم العلم حتى تنتفي صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقي الصفات[٨٥]. والحقيقة أنها حجة اقناعية احراجية تلجأ إلى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور إلى أبعد مداه وافتراض اللامعقول أن يكون الله جاهلاً عاجزاً ميتاً حتى يقول الانسان : سبحان الله ، ما شاء الله ، فهي حجة خطابية لا برهانية . وقد يكون اثبات القدم متضمناً في اثبات الكمال ، القدم كمال والحدوث نقص . خلو الذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص . وتتفاوت أهمية الصفات كتمرين لاثبات قدمها . فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال في العلم في حكم النفي والاثبات أو في حكم الهوية والغيرية . فمرة يكون التمرين على العلم ، ومرة على القدرة ، ومرة على الكلام ومرة على الارادة . ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر يطبق القدم إذن على الصفات الأكثر اقتراباً من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والأبعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر . وقد تثبت هذه الصفات الأربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة . فيثبت مثلاً قدم الكلام والارادة والعلم. فالعلم صفة في الأزل واحدة ويحال إليها السمع والبصر . والارادة بغير حدوث في محل وإلا تسلسلت إلى ما لا نهاية . وفعل « كن » ليس صوتاً حادثاً لاستحالة قيام الحادث بالذات . وكيف يحدث

= ويعرض الرازي هذا الدليل كالآتي : لو كان علمه حادثاً لكان المؤثر في حدوث العلم هو أو غيره ، وكلاهما باطل . الأول باطل لأنه يحتاج في حدوث ذلك العلم إلى علم آخر ويتسلسل إلى ما لا نهاية ، والثاني باطل لأن الكلام في حدوث الغير كالكلام في حدوث علمه ، يفتقر الغير إلى آخر ويلزم التسلسل ، المسائل ص ٣٦٦.

(٨٥) ويشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل كالآتي : العلم يجري مجرى الفعل المحكم لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص وذلك لا يأتي إلا من علم . وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول : أن العلم من قبيل الاعتقاد ، أنه اعتقاد على وجه مخصوص ، ألا يقع على ذلك الوجه إلا ما هو عالم به ، الشرح ص ١٨٨ - ١٩٢ ؛ إنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً لكان فيما لم يزل غير حي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، التمهيد ص ٣٨ - ٤٩ ؛ إذا لم يكن حياً وصف بضده ، اللمع ص ٢٥ - ٢٦.

العالم من حادث كن ؟ لو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كائناً موجوداً من قبل . والكلام مرتبط بصفة الارادة في حقيقة الأمر، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف. يأتي العلم في المرتبة الأولى لأن اثبات العلم أولى من اثبات القدرة، فقدم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق. العالم قبل الخلق كان معلوماً، ومن ثم قدم العلم أولى. القول بقدم الصفات إذن قائم على تصور العلم على أنه ضروري ، سابق في وجوده على الموضوع. العلم سابق على وجود الأشياء ، العلم بالأشياء قبل وجودها ممكن . لذلك كانت المعرفة سابقة علـى الوجــود . وقد يُقال بقدم الصفات دون التأثر كثيراً بالربط الضروري بين العلم والمعلوم وبضرورة اسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال في خلق الصفات وذلك اعتماداً على شيئين : الأول أن المعلومات معلومات قبل وجودها ، والثاني أن الأشياء أشياء قبل كونها ، فالعلم مدفوعاً إلى حد الاطلاق لا يرتبط بالمعلوم . وهذه هي المعرفة الاستنباطية، أي الجدل النازل من المبدأ إلى الواقع ، من الفكر إلى العالم ، من الذهن إلى الطبيعة ، من العقل إلى الحس ، والأشياء أشياء قبل كونها لأنها موجودة في العلم وإن لم تكن موجودة في الواقع . الوجود في الذهن نوع من الوجود كالوجود في العين . الوجود الضمني نوع من الوجود كالوجود الفعلي. وجود الممكن مثل وجود الواقع[٨٦] .

---

(٨٦) يقول النسفي « علم ما يكون قبل أن يكون ، وما لا يكون إن لو كان كيف يكون. قد سبق علمه في الأشياء قبل كونها » ، البحر ص ٣ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار ، العلم صفة قديمة قائمة بذاته ينكشف بها المعلوم انكشافاً على وجه الاحاطة من غير سبق قضاء تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات ، الشرح ص ١٦٠ ؛ كان الله عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها ، الفقه ص ١٨٥ ؛ القضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف ، يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ويعلم الموجود في حال وجوده موجوداً ، ويعلم كيف يكون فناؤه ، ويعلم القائم في حال قيامه قائماً، وإذا قعد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف يحدث في المخلوقين ، الانتصار ص ١٢٢ - ١٢٦ ؛ ويرى ابن الراوندي أن المعلومات معلومات قبل كونها ، مقالات جـ١ ، ص ٢٢٠ ، جـ٢ ، ص ١٦٩ ؛ ويرى أهل السنة أنه لم يزل مسمياً لنفسه بأسمائه واصفاً لها بصفاته قبل إيجاد خلقه ، الانصاف ص ٢٣ ؛ ويرى البغداديون والجبائي أنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها والجسم قبل=

ولا يتم التركيز على القدرة والكلام قدر التركيز على العلم . فالقدرة متضمنة في الارادة ، والكلام سيظهر في موضوع « خلق القرآن »(٨٧). والدليل على قدم الكلام والارادة ناتج عن أنه مالك الملك ، والملك من له الأمر والنهي . الأمر لا يحدث في ذاته فلا بد أن يكون أمراً قديماً كما يستحيل أن يحدثه في محل . ويمكن تفصيل الحجة على نحو منطقي برهاني استدلالي . فلو كانت الارادة حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية . لو كانت حادثة لوجب أن تتعلق بمراد واحد فذلك صفة الارادة الحادثة ومرادات الله لا نهاية لها . وإذا كانت الارادة الحادثة لا في محل فإن إيجابها لله ليس بأولى من إيجابها لغيرها . كما أن حدوث صفة حادثة في ذات الله محال لأنه يوجب التغير(٨٨) .

= كونه ، المعلوم معلوم قبل كونه ، والمقدور مقدور قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٧١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ ؛ لم يزل موجوداً يعلم الأشياء غير كائنة . وعند عباد بن سليمان وابن الراوندي والشحام وأنيب بن سهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالماً بالأشياء ولم يزل عالماً بالأشياء ، مقالات جـ١ ، ص ٢١٨ - ٢٢٣ ، جـ٢ ، ص ١٧١ ؛ ويرى الجبائي أن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كونها بنفسه ، والأشياء خطأ أن يقال لها أشياء قبل كونها لأن كونها هو هي ، وينكر أنها أشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها إلا الأجسام والأفعال ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ؛ ويرى عباد بن سليمان أن الأشياء أشياء قبل كونها ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ ويرى ابن الراوندي أن ولا شيء إلا موجود ، والمأمور به والمنهي عنه يوصف به الشيء قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٩ ؛ المخلوق مخلوق قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧١ ؛ وعند الجبائي أن الشيء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها أشياء وما سمي به لوجود علة لا فيه يجوز أن يسمى به مع عدمه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٨٧) يركز الباقلاني في « الانصاف » على قدم الكلام وفي « التمهيد » على اثبات الصفات ، الانصاف ص ٢٨ - ٤٣ ؛ التمهيد ص ٣٣ - ٣٤ ؛ ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ١٥٥ - ١٦٠ ؛ ومع ذلك يذكر بعض المعتزلة السمع والبصر . كان سميعاً بصيراً في الأزل ، البحر ص ٣١ ؛ الشرح ص ١٧٤ ؛ وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد ، الأصول ص ٩٦ .

(٨٨) عند أهل السنة الارادة قديمة ، ويُرفض حدوثها بحجتين مشهورتين في القدم والحدوث العام للصفات . فكل مُحدَث في حاجة إلى مُحدِث ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية ، وقيام الصفة بنفسها غير معقول ، والذات في حاجة إلى مخصص ، والقول بأنها لا في محل مفهوم سلبي ، الطوالع ص =

وكما يقع التمييز في اثبات الصفات بين العلم والقدرة والكلام والارادة من ناحية وبين الحياة والسمع والبصر من ناحية أخرى، فإن تمييزاً آخر يقع بين صفات المعاني وصفات الأفعال بالنسبة للقدم . فإذا كانت صفات المعاني مثل الصفات السبع قديمة فإن صفات الأفعال نظراً لتأثيرها في العالم واتصالها بالحوادث قد تكون حادثة أو مخلوقة وذلك مثل العزة والرحمة والأمر وقد تكون قديمة طبقاً لدرجة الصفة بين المعنى والفعل خاصة إذا كانت الحجج النقلية بها هذا الاشتباه بين القدم والحدوث(٨٩). ويكون السؤال وأي من صفات الفعل تكون قديمة وأيها تكون

= ١٧٩ - ١٨١ ؛ ورفض الأشعري القول بحدوث الارادة لأن ذلك هو قول الجهمية في العلم بأنه عالم بعلم مخلوق ، الابانة ص ٤٤ ؛ الارادة صفة لذاته غير مخلوقة على خلاف المعتزلة ، الانصاف ص ٢٦ ؛ ذهب الأشاعرة إلى أنه مريد بإرادة قديمة، الشرح ص ٤٢ ؛ وذهبت الكلابية إلى أنه مريد بإرادة أزلية . وعند امام الحرمين ، لم يزل مريداً في ازله ، ورفض حجة المخصص ، النظامية ص ١٧ - ١٨ ؛ المسائل ص ٣٦٨؛ النسفية ص ٩٠ ؛ الشرح ص ١٥٥ - ١٥٦؛ النهاية ص ٢٤٣ - ٢٥٣؛ الاقتصاد ص ٥٥ - ٥٨ ؛ الارشاد ص ٩٤ - ٩٦ ؛ المحصل ص ١٣٣ ؛ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية . ويصنف الرازي المذاهب كالآتي: الله مريد إمّا لذاته (ضرار) أو لأمر سلبي (النجار) وأما لأمر ثبوتي (النجار) وأما معللاً بمعنى قديم (الأشاعرة) ، وأما بمعنى حادث قائم بذاته (الكرامية) أو موجوداً لا في محل (الجبائية) أو قائماً بذاته غير ذات الله ، المواقف ص ٢٩٠ - ٢٩٢ ؛ وعند الزيدية أن الله لم يزل مريداً ، لم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصى ، لم يزل راضياً ، لم يزل ساخطاً ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ألا يكون . ولا تخالف المعتزلة في التوحيد إلا في الإرادة ، والمعتزلة إلا بشْراً ينكرون ذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ - ١٨٩ ؛ عند بشر بن المعتمر أن الله لم يزل مريداً لذلك كفرته المعتزلة ، الفرق ص ٢٥٦ ؛ وقد قال الفلاسفة بقدم الذات وصفاتها وأفعالها ومن ثم بقدم الارادة والمرادات ، وبالتالي بقدم العالم ، وبالتالي يكونون أقرب هذه المرة إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة ، الاقتصاد ص ٥٥ - ٥٩ ؛ النهاية ص ٢٤٨ - ٢٥٣ .

(٨٩) لا يرى ابن حزم أحياناً غضاضة في اعتبارها مخلوقة مثل العزة ﴿ **سبحان ربك رب العزة عما يصفون** ﴾ أو ﴿ **فللّه العزة جميعاً** ﴾ أو ﴿ **لله المكر جميعاً** ﴾ أو ﴿ **قل لله الشفاعة جميعاً** ﴾ أما الرحمة فقد تكون مخلوقاً طبقاً لقول الرسول « إن الله خلق مائة رحمة فقسم عباده في رحمة واحدة فيها يتراحمون ورفع التسعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بها عباده » . وقد يكون الأمر مخلوقاً مثل ﴿ **وكان أمر الله مفعولاً** ﴾ ، والمفعول مخلوق ، أو ﴿ **والله غالب على أمره** ﴾ ، والمغلوب مخلوق ، أو ﴿ **لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً** ﴾ ، وذلك ضد الأشاعرة الذين يثبتون قدم كل شيء ، =

مخلوقة؟ ما هو مقياس الحكم؟ لماذا تكون العزة قديمة ويكون الأمر مخلوقاً؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى والفعل؟ وهل تكفي الحجة النقلية وحدها، وهي ظنية، في أن تكون دليلاً على موضوع قطعي؟ وهل يمكن إحصاء صفات الأفعال مثل التخليق والترزيق والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة والهداية ؟ وما الفرق بين صفات الأفعال والأسماء؟ الأسماء المشتقة من الصفات قديمة وهي أسماء الأفعال مثل الرازق والخالق والمعز والمذل وهي على أربعة أنواع. ما يدل على ذاته وهو أزلي، ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني وهو أيضاً أزلي ، ما يدل على الوجود صفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع إلى هذه الصفات السبع كالآمر والناهي والخبير ونظائره فهو أيضاً أزلي ، وما يدل على الوجود وإضافة إلى فعل كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهو مختلف عليها بين القدم والحدوث لأنها لا تكون قبل الخلق . والعجيب أنه لم يقل أحد مع قدم الصفات ببقاء الصفات . فقد يكون معنى قدم الصفات بقاءها في المستقبل وليس فقط قدمها في الماضي ، وأن القدم يتضمن البقاء ضرورة[٩٠].

أما حكم الحدوث أو الخلق فإنه يعتمد على عديد من الحجج النقلية والعقلية . والحجج النقلية في حقيقة الأمر بالاضافة إلى أنها ظنية متشابهة تنقلب

= الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ . وأحياناً أخرى يثبت ابن حزم قدم الصفات دون استعمال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل . ففي مسائل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم لم يزل عالماً بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين فقدم هذه الصفات راجع إلى قدم العلم بالأفعال ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥.

(٩٠) حكى الكعبي عن أبي الهذيل أنه قال إن الله لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً بمعنى أن ذلك سيكون ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ؛ وقال ابن الهيصم ، الباري في الأزل بما سيكون على الوجه الذي سيكون وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته ، فلا ينقلب علمه جهلاً ، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة وقائل لكل ما يحدث بقوله « كن » حتى يحدث وهو الفرق بين الاحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق ، الملل جـ ٢ ، ص ٢٠ ـ ٢١.

إلى الضد ولها حجج نقلية مضادة إلا أنها نظراً لارتباطها بموضوع الحرية الانسانية وهي يقين فإن صحة السمع تقاس على صحة العقل ، ويُرد ظن النقل إلى يقين العقل[٩١] . ومع ذلك فهناك أدلة نقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها ، وتجعل الذات متفردة بالوعي الخالص الذي لا شبهة فيه ولا شائبة . وتفيد هذه الحجج على أن علم الله ، وهي الصفة النموذجية في اثبات الحكم أو نفيه ، علم تجريبي بَعْدي ، يتحقق في العالم ، ويتغير طبقاً لقدرات الانسان ، ويُقاس عليها ، وهو ما اتضح في « الناسخ والمنسوخ » في أصول الفقه[٩٢] . وقد تحول ذلك إلى حجة عقلية لاثبات حدوث العلم . فما دام يتعلق بالمعلومات والمعلومات حادثة فالعلم حادث . وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه ، تنزيه الذات من تشبيه الصفات . فإذا كان التنزيه حالة شعورية خالصة لا تعبر عن أي مضمون ثابت في الشعور أو موضوع في العالم الخارجي فإن كل علم بهذا العالم الخارجي يكون علماً بعدياً لا قبلياً ، ومن ثم يكون علم الشعور بها علماً بعدياً كذلك . وبالمثل يمكن القول بأنه كان هناك شعور عام وهو صورة مطلقة للشعور الفردي ، كان ولا شيء معه ، فلما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه ، وبالتالي تكون الصفة أي اسم الفعل تابعة للأشياء لا سابقة عليها . ولما كانت الأشياء مخلوقة

---

(٩١) وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار «إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن لأن صحة السمع تنبني على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبني صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجري مجرى الشيء مع نفسه وذلك مما لا يجوز . . . إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة لأننا ما لم نعلم القديم عدلاً حكيماً لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها » الشرح ص ١٩٣ ـ ١٩٥ .

(٩٢) وذلك مثل ﴿ لا إله إلاّ هو ﴾ ، ﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم ﴾ ؛ ﴿ لننظر كيف تعلمون ﴾ ؛ ﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ﴾ ، الشرح ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ ـ ١٢٤ ؛ الانتصار ص ١١٥ ـ ١١٩ ؛ لذلك نفت المعتزلة الصفات الأزلية وقالت ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، الفرق ص ١١٤ ؛ قالت بحدوث الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ؛ ونفى الحسين بن محمد النجار العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات الأزلية ص ٢٠٨ .

فالصفات تابعة للأشياء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلها أي حادثة . العلم لا يكون إلا علماً بشيء ، والقدرة لا تكون إلا قدرة بشيء ، ولا بد من وجود الأشياء قبل وجود العلم والقدرة ومن ثم كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الأشياء . إذ كيف يكون العلم قديماً والمعلوم حادثاً؟ العلم لا يكون قبلياً بل هو علم بعدي خالص. الله عالم بأن العالم قد وُجد قبل هذا وهو في الأزل إن كان عالماً به كان جهلاً وإن لم يكن عالماً كان جهلاً وإن لم يكن عالماً وكان الآن عالماً فعلمه حادث(٩٣). ولكن يصعب الجمع بين العلم السابق على كون الأشياء والعلم الحادث بعدها، أو إثبات العلم الحادث مع نفي المحل مما يدل على بحث الشعور عن علم استنباطي استقرائي، قبلي بعدي، وهو علم الوحي أو مبغى الانسان . إنما تكمن أهمية العلم الحادث في كشفه عن طبيعة العلم البعدي التجريبي ، وتقدمه وتجدده باستمرار دون ما وقوف أو ثبات مما يوقع في القطعية والتحجر .

---

(٩٣) هذه حجة جهم بن صفوان . يجوز أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها ولكن بعلم محدث بها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ويظهر الاضطراب في مقالة جهم في اثبات علم الله بالأشياء قبل كونها بعلم محدث بها . علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غير الله ، والقرآن مخلوق غير الله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ، ص ٣١٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ ، الانتصار ص ١٢٦ ؛ اثبت جهم علوم حادثة للباري لا في محل ، لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٣٠ ؛ علوم الرب حادثة . وإذ تتجدد المعلومات يحدث الباري علوماً متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها . ومعظم ردود الأشاعرة صورية منطقية وليست مصلحية إنسانية اجتماعية، الارشاد ص ٩٦ - ٩٩ ؛ النهاية ص ٢١٥ - ٢٢١ ؛ أو يُوصف مواقف جهم بأنها خيالات وتمويهات أي أنها ردود خطابية انفعالية ، الغاية ص ٨٠ -٨٤ ؛ وكذلك ردود الأشعري عليه . ويشارك المعتزلة وجهم هشام بن عمر الفوطي أحد شيوخ المعتزلة في قوله: إن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها أي أن الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندي وتصحيح الخياط لها). الانتصار ص ٩٠ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٤٣ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ ويشاركهم أيضاً بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة . فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ وعند البعض الآخر أن الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم . الله لم يزل لا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ ؛ الفرق ص ٣٣٥.

فتجدد العلم هو أحد معاني تقدم العلم. كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تال في وجوده على الموضوع، وهو العلم الاستقرائي الذي يبدأ من الأشياء إلى العقل، ومن الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى الذهن من خلال الحس، وهو الجدل الصاعد في المعرفة. والعلم بالاتصال أكثر دراية من العلم بالانفصال. التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد، ويصبح النور حينئذ لغة العلم ووسيلته فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب إلى الأرض كما حدث أحياناً في أفلام الأبطال وفي التعبير عن معرفة الجن والشياطين. يعلم المعبود بالاتصال بالأشياء بالشعاع النافذ. والشعاع كالنور مماس وغير مماس، ابتعاداً عن التجسيم الفاقع(٩٤). وقد يتحول حدوث الصفات وخلقها في التجسيم إلى حدوث الذات وخلقها أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات. أما القول بأن الله هو الذي خلق الصفات لنفسه بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص(٩٥).

---

(٩٤) عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك. وقال إن بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه، مقالات جـ ١، ص ١٠٣؛ الفرق ص ٦٦ - ٦٧، ص ٢٢٧؛ وقال آخرون إن الله يعلم الأشياء على المماسة وقد يعلم ما لا يماسه، مقالات جـ ١، ص ١٦٨؛ وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث، الشرح ص ١٨٣؛ مقالات جـ ١، ص ١٠٤، ص ٢٦٨، جـ ٢، ص ١٦٢؛ الله يعلم بعد أن لم يكن عالماً، مقالات جـ ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٤؛ الفرق ص ٦٧.

(٩٥) يرى زرارة بن أعين الرافضي أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه، الفرق ص ٣٣٥؛ وقال ان لله في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن قبل حدوثها قادراً على مقدورها، الأصول ص ٩٣؛ وأن حياته حادثة، وأنه لم يكن حياً حتى أحدث لنفسه حياة، الأصول ص ١٠٥؛ وأنه لا يسمع الشيء حتى يخلق لنفسه سمعاً له، الأصول ص ٩٦؛ وأن علمه حادث وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها، الأصول ص ٩٩؛ الفرق ص ٢٣؛ وزاد على هشام بن الحكم في حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالماً ولا قادراً ولا حياً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً ولا متكلماً، الملل جـ ٢، ص ١٣٦. أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقرامطة على القول بأن الله لم يزل عالماً=

ويثبت حدوث القدرة والحياة بالتبعية مع العلم كما يثبت حدوث السمع والبصر أيضاً بالتبعية مع العلم . ولكن يثبت حدوث الكلام والارادة ، كل على حدة خاصة الارادة ، نظراً لأن الكلام سيأتي موضوعه في خلق القرآن . ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظراً لأن به إخباراً عما مضى(٩٦) . ويتحدث عن أشياء وأشخاص لم تخلق بعد . وبه أمر ونهي من غير مأمور ومنهي حتى صار آمراً ناهياً بعد ان لم يكن . فالكلام إذن حادث حتى يمكن الحفاظ على الذات من أن تكون محلاً للحوادث ومشجباً تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الانسانية . الكلام إذن هو كلامنا المسموع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله إلا أنه من عنده ، مرسل إلينا منه . وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حماية الذات من كل تشبيه ، حرصاً على التنزيه ، أي رفض كل شبهة تشابه بين صفات التنزيه وصفات التشبيه . ولما كانت الصفات واحدة ، وضعت على حساب التشبيه وأصبحت حادثة ثم نفيت حرصاً على التنزيه(٩٧) . وقد يتعدى حدوث الصفات إلى

= بالأشياء قبل كونها . علم الله محدث وأنه كان غير عالم فعلم . علمه حادث لا يوصف بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء موجود ، حي ، عالم ، مريد . الانتصار ص ١٢٦ ؛ أنكرت الروافض أن يكون الباري لم يزل عالماً قادراً . الصفات محدثة والعالم محدث، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٨ ، جـ ٢ ، ص ١٦٠ ؛ الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون . كان غير عالم ثم علم ، الانتصار ص ٨ ؛ قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) ، الانتصار ص ١٠٣ .

(٩٦) مثلاً ﴿ إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه ﴾ ولم يكن قد خلق نوحاً بعد . أو ﴿ اخلع نعليك ﴾ ولم يكن قد خلق موسى من بعد؛ وقد نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية وقالت بأن كلام الله حادث ، الأصول ص ٩٠ ؛ وأنكر معمر بن عباد صفات الله الأزلية كسائر المعتزلة . ليس الكلام صفة أزلية أو فعله لأنه لم يفعل شيئاً من الأعراض. القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلاً لله أو صفة، الفرق ص ١٥٢ .

(٩٧) هذا هو موقف المشبهة بوجه عام والقول بقيام الحوادث بذات الباري ، فالأولى حدوث الصفات خاصة القدرة والارادة ، الملل جـ ٢ ، ص ١٤ ـ ١٧ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ عند الكرامية حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته فهو محل للحوادث ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٧ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ، ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبهة فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محلاً للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ؛ لذلك يجعل الغزالي ذلك داخلاً في أوصاف الذات رداً على من قال بحدوث العلم والارادة في بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث ، الاقتصاد ص ٤٣ ـ ٤٤ .

حدوث الذات ، فيصبح الله محلاً للحوادث ليس فقط في صفاته بل في ذاته .

أما الدافع على اثبات خلق الارادة فهو الدفاع عن الحرية الانسانية . فلو كانت إرادة الله قديمة لتعلقت بجميع المرادات قبل خلقها وبالتالي ينتفي خلق الانسان لأفعاله ولاختياره الحر . لو كانت الارادة قديمة لكان المراد معها فكيف يتأخر المراد عن الارادة؟ لا بد إذن من حدوث إرادة في غير محل أو حدوثها في ذاته وكلاهما محال . أما فعل «كن» فإنه مجرد صوت حادث لا يعبر عن أي إرادة قديمة . خطورة إثبات قدم الارادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الأفعال وحرية الارادة . حتى لو قيل بقدم العلم والكلام فإنه لا يمكن القول إلا بحدوث القدرة والإرادة نظراً لتعلقهما بأفعال الانسان . لو كانت الارادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصاص ولأدى ذلك إلى اجتماع الضدين وإلى هدم حرية الأفعال . ولا يمكن لنظرية الكسب أن تنقذ حرية الأفعال والاختيار الانساني الحر لأن الارادة الإلٓهية تظل قديمة أقوى من إرادة الانسان الحادثة الكسبية . كما أن الارادة القديمة هي المسيطرة على الارادة الحادثة وبالتالي تسيطر الارادة الإلٓهية على فعل الانسان وكسبه(٩٨). لو كانت الارادة أزلية لكان الخير والشر مرادين فيكون

(٩٨) قالت المعتزلة بالارادة الحادثة ونفي الارادة القديمة . وعند أهل السنة أن هذا تشبيه لارادة الله بإرادة الخالق إنه يريد مراده بإرادة حادثة من جنس إرادتنا . تحدث إرادته لا في محل وإرادتنا في محل ، الفرق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ، لذلك كفرت المعتزلة بِشْراً الذي قال بقدمها. قالت المعتزلة بإرادة حادثة ، والباري مريد لأفعاله قاصد إلى خلقها . ما كان منها خيراً وما كان منها شراً لئلا يكون ، وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب لا يريدها ولا يكرهها . ويجوز تقديم إرادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات وأزمان . قال القدماء منهم الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد إلى إنشاء الفعل لنفسه . أما العزم في حقنا وإرادة فعل الغير فإنها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب إيجاب العلة والمعلول ولا إيجاب التولد . والارادة لا تولد فإن القدرة توجب المقدور بواسطة السبب . فلو كانت الارادة بالسبب استند المراد إلى سببين ولزم حصول قادرين ، النهاية ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ . وشاركت الكرامية المعتزلة في القول بحدوث الارادة ولكنها قالت انها حدثت في ذاته فهي محل للحوادث مع أن الغاية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٧ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية في القول بـإرادة حادثة قائمة بذاتها استعداداً للفيض ؛ عند الكرامية ارادة الله حادثة في ذاته ، الأصول ص ١٠٣ ؛ مريد بإرادة حادثة في ذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ يقدر بقدرته الحوادث الحادثة =

المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم وذلك لأن مريد الخير خير ومريد الشر شر . إن أقصى ما يمكن عمله هو تصور الارادة لا في محل . وجعلها صفة فعل إذا كانت القدرة صفة ذات(٩٩). وقد تجمع الصفات

= وهي ملاقاته للعرش وأقواله وارادته وادراكه للمسموعات والمرئيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته، الأصول ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ حدوث القول والارادة والادراك، الفرق ص ٧ ؛ وهي تشبه إرادة الله بإرادة عباده وأنها من جنس ارادتنا وأنها حادثة كما تحدث ارادتنا فينا ، لذلك فهو محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ؛ وتشارك بعض المجسمة في نفي الصفات . فالباري قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً ثم أراد وارادته حركته . إذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك، وليست الحركة غيره، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ؛ والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبو شمر ينفي الصفات الأزلية . فقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفاً من الوقوع في التشبيه . كما يرفض ابن حزم قدم الارادة أو أنها من صفات الذات حرصاً على الحرية الانسانية . ويرجع القول بقدم الارادة إلى عدة أخطاء . منها أن الله لم ينص على أن له ارادة أو أنه مريد ، ولا يجوز الاستئناف في الأسماء والصفات. ولو كانت الارادة لم تزل لكان المراد لم يزل بدليل ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ ، ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ ، فالارادة لا تعني القدم وكيف تكون الارادة قديمة ، وهي خالقة ، والخلق مرادها وهو حادث؟ الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧ .

(٩٩) وعند معتزلة البصرة ، الله مريد بارادة حادثة لا في محل، النهاية ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ الأصول ص ٩٠، ص ١٠٣؛ المعالم ص ٥٠ ـ ٥١؛ وعند عامة المعتزلة، العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة لا في محل فانتفت حدوث العالم ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٧ ؛ وعندهم أن المعاصي والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ، الاقتصاد ص ٥٨ ؛ الارشاد ص ٧١ ؛ الغاية ص ٥٢؛ الشرح ص ٤٤٠، عند معتزلة البصرة ، الباري مريد بإرادة حادثة لا في محل ، ولا تتعلق ارادة واحدة بمرادين ، الارشاد ص ٦٤ ، ص ٦٨ ـ ٧١ ؛ وعند عموم المعتزلة الارادة قائمة بذاتها لا في محل ؛ الارادة لا محل لها ، القلب ليس محلاً للارادة، فالقلب جسم ولا ارادة تحل في جسم ، الشرح ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ وأثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها يكون الباري مريداً بها وهو أول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضاً بصرية المعتزلة ، الأصول ص ١٠٣ وكذلك الجبائية والبهشيمة، الملل جـ٢ ، ص ١١٤ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٧٥ ، ص ١١٥ ـ ١١٦ ؛ فالارادة اما أن تكون حالة في ذات القديم أو في غيره أو لا في محل ، لا يجوز أن تكون في ذاته وإلا كان محلاً للحوادث ، ولا يجوز في غيره حياً أو جماداً فلم يبق إلا أن تكون لا في محل ، الشرح ص ٤١٧ ـ ٤٥٢. وعند المعتزلة أيضاً مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر فزعم أن الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصية . وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً أو لم يزل غير مريد لأن مريد من صفات الفعل، مقالات جـ٢، ص ١٧٦ ؛ وعند بشر المريسي، الارادة =

الثلاث، العلم والقدرة والارادة في حجة واحدة . فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن ، والارادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات . فالعلم هو الأعم والقدرة أقل عموماً ، والارادة خاصة . ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث العالم بل بالقدرة على الشرور والمعاصي والكفر أي أنها مرتبطة بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية. ويمكن تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الأفعال . ويكفي نفي قدم الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدوث حينئذ أقرب إلى الصيرورة منه إلى الخلق في اللحظة[١٠٠]. ولكن الحجة الحاسمة في نفي قدم الصفات كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر ذات قديم وصفات قديمة . فالقول بقدم الصفات يستتبع القول بقدم الكائنات، وهذا مستحيل لأن الكائنات مخلوقة[١٠١]. يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات في القدم ، فالذات تنفرد بالقدم في حين تقع المماثلة بالصفة ، والاشتراك في صفة يوجب الاشتراك في سائر الصفات. يستحيل

= ضربان ، صفة ذات وهي الارادة على كل شيء ، وصفة فعل وهي الأمر بالطاعة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨ ؛ وحكى الكعبي عن بشر أن إرادة الله فعل من أفعاله وهي على وجهين، صفة ذات وصفة فعل ، الأولى قديمة والثانية حادثة ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ؛ وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسامع ، الأولى قديمة والثانية حادثة .

(١٠٠) عند الجبائي أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق وكذلك لم يزل غير صادق ولا كاذب . بعض الصفات يقع فيها الايهام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ؛ كان سميعاً في الأزل ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع . لم يزل سميعاً بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع إذا وجد لم يكن في الأزل سامعاً ثم أصبح سامعاً ، لم يكن بصيراً أو مبصراً وإنما صار سامعاً ومبصراً بعد وجود المسموع والمرئي ، الأصول ص ٩٦ - ٩٧ ؛ وعند معتزلة بغداد والبصرة إن الله لم يزل غير خالق ولا رازق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣. وقال صنف من الجهمية إنه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا متكلم . لا نقول إن الله قوي ولا شديد ولا حي ولا ميت ولا يغضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر ، ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع، التنبيه ص ٩٦ - ٩٨.

(١٠١) عند أبي الهذيل وعباد بن سليمان لا يمكن القول بأن الله لم يزل سميعاً بصيراً أو سامعاً مبصراً لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر وهذا وقوع في الشرك وقول بقدم العالم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛

القول بقدم الصفات لأن اثبات القدم ثم قدم العلم اثبات لإلهين قديمين وهو وقوع صريح في الشرك[١٠٢]. إن القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوحدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة في النفس والعقل والزمان والمكان والروح[١٠٣]. فلو قدر وجود قديمين لامتنعا نظراً لدلالة التمانع. فاثبات حدوث الصفات يرجع إلى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين، وهي دلالة مبنية على أن القديم قديم بنفسه، وأن الاشتراك في صفة يوجب التماثل، وأن من حق كل قادرين وقوع التمانع بينهما، وأن من حق القادر على شيء أن يحصل إذا توفرت الدواعي، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً ويكون متناهي المقدور، وأن متناهي المقدور يكون قادراً بقدرة، وأن القادر بقدرة لا بد أن يكون جسماً، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً!

والحقيقة أن القدم والحدوث نزوعان للذات وقصدان لها. قد يكون الدافع على القول بقدم الصفات أن القدم طبقاً للشعور الانساني أكبر قيمة من الحدوث، فالقديم أكثر كمالاً وشرفاً من الحادث، والسابق أعظم رتبة من اللاحق، والأول أسبق درجة من الثاني. وفي التجارب الانسانية هناك الخمر العتيق، والجبن القديم، والحب السابق على رؤية الحبيب، والعهد القديم. فالقول بقدم الصفات ليس حكماً عقلياً على موضوع في الخارج بل يعبر عن عاطفة إنسانية خالصة قائمة على التنزيه. والتنزيه أساساً يعني وضع الشعور على مستوى الشرف واصدار أحكام

---

(١٠٢) يحاول الباقلاني تفنيد هذا الاعتراض في «التمهيد» ص ١٥٢ - ١٦٠.

(١٠٣) الغاية ص ٧٧ - ٨٠؛ الشرح ص ٢٧٨ - ٢٨٤؛ عند اسحق بن عياش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين. وعند القاضي نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما. المقدور الواحد بين القادرين محال. تنفي المعتزلة الصفات القديمة لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الإلهية، الملل جـ ١، ص ٦٦؛ وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من اثبات الوحدانية كوصف سادس للذات إلى دليل لنفي قدم الصفات، أنظر الفصل الخامس، الوعي الخالص، ثامناً الوحدانية، ٣ ـ دليل التمانع.

بالنسبة إلى سلم القيم. أما الحدوث أو الخلق فإنه يُعبر أيضاً عن مطلب إنساني. فالجديد أفضل من القديم، والحاضر أكثر حضوراً من الماضي، والخلق أفضل من التبعية، والابداع أفضل من التقليد. إذا كان القديم قصداً نحو الله فإن الجديد قصداً نحو الانسان. والشعور توتر بين القصدين. آثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده في الزمان وجذوره في التاريخ والجديد خير وسيلة لاثبات المعارضة بدلاً من الرتابة والخمول والتسليم للأمر الواقع(١٠٤).

٦ ـ **هل الصفة تحوّل وصيرورة؟**: لا ريب أن التعارض في أحكام الصفات كلها أفعال وردود أفعال ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين. فهي مواقف تاريخية أكثر منها تعبيراً عن موضوعات مستقلة على الأقل من حيث التحقق في التاريخ وليس من حيث البنية التي تظهر أيضاً من خلال التاريخ كما يظهر التاريخ من خلالها. يمثل المعتزلة الفلاسفة طرفاً في مقابل أهل السنة والأشاعرة، الصفات عين الذات في مقابل الصفات زائدة على الذات، نفي الصفات في مقابل اثباتها، وخلق الصفات في مقابل منعها. أما الحال الوسط فإنه في الغالب يكون أقرب إلى الطرف الأول أو الثاني، كل طرف يشد الحل الأوسط تجاهه تأييداً له دون اقتراب من الطرف الآخر(١٠٥).

وهناك عدة حلول متوسطة تحاول الجمع بين نفي الصفات واثباتها، بين

---

(١٠٤) أنظر الفصل الخامس، الوعي الخالص، رابعاً القديم. ٢ ـ معنى القديم.

(١٠٥) يقول الغزالي في ذلك «الاحتمالات فيه ثلاثة، طرفان وواسطة، والاقتصاد أقرب إلى السداد. أما الطرفان فأحدهما التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة. أما الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لآحادها من المعلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات. وهذا سر فلا يصل إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكرامية. والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بداتيهما... ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير النطق... كل اختلاف راجع إلى تباين الذوات بأنفسها. الاقتصاد ص ٧١ ـ ٧٢.

خلقها وقدمها لأن الاختيار الحاسم لأحد الحلين ليس بأفضل من اختيار الحل الآخر. وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الحلين وتقديم نوعين من الصفات وبين الغاء المشكلة بتاتاً والتوقف عن الحكم. وهي ليست كلها على مستوى واحد من الأهمية ولكنها تكشف عن أن الصفة قد تكون أقرب إلى التحول والصيرورة منها إلى الثبات. وقد تتشابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفرق في أكثر من حل واحد. ولكن يجمعها جميعاً الرغبة في تجاوز المفارقة التقليدية إلى نوع من الصيرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد الانساني والبعد الإلهي متداخلين متفاعلين بدلاً من القسمة العقلية والجدل المنطقي.

أ ــ صفة الذات وصفة الفعل. ترمي هذه التفرقة إلى الجمع بين قدم الصفات وحدوثها. صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف الفعل. الأولى تصف الباري في ذاته والثانية تصفه في أفعاله(١٠٦). ولما كان للذات الأولوية على الفعل فإن لصفة الذات الأولوية على صفة الفعل لأن صلة الذات بذاتها سابقة على صلة الذات بأفعالها. الأولى تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخارجها.

(١٠٦) عند أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه أن الله لم يزل سميعاً بصيراً أو سامعاً مبصراً لأن السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضي وجود الموضوع. فهو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر، مقالات جـ ٢، ص ١٥٨ ؛ ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعاً ومعه علم بمسموع، مقالات جـ ١، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وهي في حقيقة الأمر تفرقة الجبائي، مقالات جـ ٢، ص ١٨٥ ؛ إذ يفرق بين السميع والسامع والبصير والمبصر فيقول : كان في الأزل سميعاً بصيراً ولم يكن في الأزل سامعاً ولا مبصراً، الفرق ص ٣٣٥ ؛ وعند بعض الروافض (السكاكية) العلم صفة ذات، فالله عالم في نفسه ولكن لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء، مقالات جـ ٢، ص ١٦١، جـ ١، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ ؛ ويشارك أهل السنة أحياناً في هذه القسمة فيجعلون صفات الذات لم تزل ولا يزال الله موصوفاً بها، وصفات أفعاله سبقها وكان موجوداً في الأزل قبلها، الانصاف ص ٢٦ ؛ اعلم أن أسماء الصفات على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل. أما صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشيئة، وأما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والافضال والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة، البحر ص ١٥ ؛ وعن طريق هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنزيه والتشبيه فالنزول إلى السماء الدنيا صفة فعل لا صفة ذات، وهي أفعال محدثة مثل المجيء والاتيان، الفصل جـ ٢، ص ١٥٣.

الأولى تشير إلى الشيء لذاته والثانية تشير إلى الشيء لغيره . الأولى صفات ذاتية موجودة قبل وجود موضوعاتها ، والثانية صفات فعلية توجد بوجود موضوعاتها . فالباري سميع بصير في ذاته حتى ولو لم يوجد ما يسمع وما يبصر. مقياس التقسيم هنا هو التفرقة بين الذات والموضوع . وتمتد هذه التفرقة إلى الأسماء فتصبح أيضاً أسماء ذات وأسماء فعل لما كانت معظم صفات الأفعال أسماء(١٠٧) . وبالرغم من اثبات التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب إلى القدم إمعاناً في إثبات الصفات . فالصفات الذاتية هي الصفات السبع ، والفعلية هي الأفعال . وعديد من صفات الأفعال هو تحويل الأسماء إلى أسماء فعل . فإذا كانت صفات الأفعال ضمن العلم فهي قديمة وإذا كانت ضمن الأفعال فهي محدثة(١٠٨). وقد تكون التفرقة بين الثلاثي والرباعي أحد الحلول المتوسطة ، فإذا كان لا خلاف على الثلاثي، العلم والقدرة والحياة في قدمها حيث يسهل فيها التنزيه ، فإن الخلاف ينشأ حول الرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة حيث يعظم فيها التشبيه(١٠٩) . قد يكون مقياس التقسيم إذن هو تفاوت درجات التنزيه . فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه في حين أن صفات الفعل قد توحي بالتشبيه لأنها أقرب إلى العالم وتتعامل مع الموجودات . وقد يعبر

---

(١٠٧) أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقسام (الأول والثاني في الحقيقة قسم واحد) أ ـ قسم يدل على ذاته كالواحد، الغني ، الأول، الآخر، الجليل، الجميل، وسائر ما استحق من الصفات. ب ـ صفاته الأزلية القائمة بذاته، وكلا القسمين من الأوصاف الأزلية. جـ ـ أسماء مشتقة من أفعاله مثل: خالق، رازق، عادل. وكل اسم اشتق من فعله لم يكن موصوفاً به من قبل وجود أفعاله. ومن الأسماء ما يحتمل المعنيين، أحدهما أزلي والآخر فعل مثل الحكيم فهو اسم يشير إلى العلم وإلى الفعل معاً. الفرق ص ٣٣٨.

(١٠٨) «لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية. أما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة. وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل. الفقه ص ٨٤.

(١٠٩) ذهبت المعتزلة إلى أن الباري حي عالم قادر لذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة . واختلفوا في كونه سميعاً بصيراً متكلماً مريداً على طرق مختلفة، النهاية ص ١٨٠ ؛ لم يكن الجبائي يقول لم يزل عالماً قادراً بل لم يزل سميعاً، مقالات جـ ٢ ، ص ٨٧، ص ١٦٣ .



هذا المقياس عن صفتي الاطلاق والتقييد ، فصفات الذات مطلقة في حين أن صفات الفعل مقيدة . ولا يعني التقييد هنا التعيين والتحدد والنسبية بل يعني أنها صفات لها محل وتبدو في فعل(١١٠). وقد يكون المقياس هـو القسمة إلى جوهر وعرض، وهي قسمة عقلية تعبر عن تكوين الذهن البشري. فصفات الانسان صفات جوهرية في حين أن صفات الفعل صفات عرضية. وقد يكون المقياس هـو التفرقة الانسانية بين الفعل والانفعال وذلك لأن جميع صفات الذات صفات عقلية خالصة كالعلم في حين أن صفات الفعل يغلب عليها الانفعال مثل الولاية والكرم(١١١). وقد يكون المقياس هو سلم الأهمية في تصنيف الصفات . فالصفات الأكثر أهمية تكون صفات ذات ، والأقل أهمية تكون صفات فعل . ولا يوجد حكم موضوعي على الأهمية بل يتوقف الحكم على الاحساسات الذاتية الخالصة . فعند البعض الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل ، وعند البعض الآخر

(١١٠) عند عباد بن سليمان لا يقال : الله لطيف بل لطيف بعباده ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه عالم وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حي ولا سمع بمعنى أنه سميع لأن الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع والارادة، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٣ ؛ وعند أبي الهذيل يجوز تقسيم كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل أي في جسم من الأجسام ويكون كل كلامه أعراضاً وإلى ما لا يحتاج إلى محل مثل كن فهو حادث لا في محل ، الفرق ص ١٢٧ ؛ وعند المعتزلة البصرية الارادة أيضاً مفتقرة إلى محل مثل ارادتنا ، الفرق ص ١٢٧ ؛ الأصول ص ٩١ .

(١١١) يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفي الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل. أما الاسكافي فيعتبرها من صفات النفس والفعل معاً ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ؛ كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل، مقالات جـ٢، ص ١٧٣ ؛ ويعتبر المعتزلة الاعباد الرحمن والرحيم من صفات الفعل، مقالات جـ٢، ص ١٧٣؛ وعند الجبائي السميع والبصير والعالم من صفات الذات. أما السميع فبمعنى مجيب الدعاء فهي من صفات الفعل، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٢، ص ١٨٧ ؛ وعند البعض الآخر الحياة والسمع والبصر من صفات الذات، مقالات جـ١ ، ص ١٣٨ ؛ وعند الشيبانية (من الثعالبة العجاردة الخوارج) والخـازمية (من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل، مقالات جـ١ ، ص ١٦٦ - ١٦٨ ؛ واختلف الناس في الأمر والرحمة والمغفرة، فقال قوم هي صفات ذات لم تزل ، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته. وأما الرحمة والأمر فمخلوقتان ، الفصل جـ٢ ، ص ١٥٠.

نظراً لأهميتها من صفات الذات والفعل معاً . والولاية والعداوة عند البعض نظراً لأهميتها من صفات الذات وليست من صفات الفعل فحسب . والحياة والسمع والبصر نظراً لأنها صفات أولية هي عند البعض صفات ذات في حين أن الرحمة والاحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل. وقد يتحول الأمر كله إلى اعتبار الله مخلوقاً من البشر ومعبوداً منهم بعبادتهم له فالصفة مخلوقة، والانسان يخلعها على الله. فصفات الفعل هي صفات تفعيل أي تخليق. فصفات الفعل نظراً لفاعليتها في العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفي نفس الوقت تكون خالقة لأفعال العبادة وأفعال العبادة تكون خالقة للذات(١١٢).

ب ــ الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة. وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه. فالصفة غير المشتركة هي الصفة الخالصة التي لا تحتمل أي اشتراك مع آخر في حين أن الصفة المشتركة هي التي يمكن اطلاقها على الباري وغيره. الأولى صفة عقلية خالصة لا أثر فيها للحس، والثانية تشبيه حسي له مضمون مادي(١١٣) .

جـ ــ اثبات الصفة لحظة وجود المفعول . هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف. فقد أعطى حكم القدم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد . القبل هو القدم والبعد هو الحدوث . ويعطي هذا الحل الوسط « المع » . توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال في قدم الصفات ولا تالية له كما هو الحال في حدوث الصفات(١١٤).

---

(١١٢) عند ابن كرام الله لم يزل خالقاً رازقاً على الاطلاق. لا بالاضافة إلى المخلوقين والمرزوقين . ولا تذكر الاضافة إلا عند وجود الخالقين والمرزوقين . ولم يزل معبوداً ، **ولم يكن في الأزل معبود العابدين إنما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له** ، الفرق ص ٢١٩. فافعال الذات الانسانية هي المخالفة لصفات الذات الإلّهية .

(١١٣) هذه تفرقة جهم بن صفوان. فقد امتنع جهم عن وصف الباري بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لأنه لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء موجود، وحي وعالم ومريد، ويوصف بأنه قادر، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت، الفرق ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(١١٤) هذا هو رأي الحسين بن مسلم الصالحي (وأحياناً الخياط). فالله لم يزل عالماً بمعلومات وأجسام= =

د ــ اثبات الصفة لحظة وجود الفعل . قد يوصف خلق الصفات على أنه فعل للارادة . فالله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير بالارادة ، إذا أراد الشيء علمه والارادة حركة . إذا تحرك علم ، ولا يعلم ما لا تكون . حينئذ يكون العلم تابعاً للارادة . الله يعلم تعني أن الله يفعل . الله يعلم في اللحظة التي يريد فيها . وهنا تعطى الأولوية للفعل على الكلمة ، وللعقل العملي على العقل النظري، وللارادة على الذهن[١١٥].

= مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها . ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا. . . ولا يثبت المعلومات قبل كونها . وعنده أن القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه ولكنه لا يثبت مقدوراً موجوداً إلا في حال كونه . فالله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ؛ ويُعزى هذا الرأي أيضاً إلى جهم بقوله ان الله يعلم الشيء في حالة حدوثه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٩.

(١١٥) يرى فريق من الروافض أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الارادة . إذا أراد الشيء علمه ، والارادة حركة ، فإذا تحرك علم ، ويعلم ما لا يكون ، فالله لا يعلم الشيء حتى يُحدث له إرادة ، فإذا أحدث له الارادة لأن يكون كان عالماً بأن يكون ، معنى يعلم هو معنى يفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ وعند شيطان الطاق الله عالم في نفسه ويعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها . فالشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ويثبته بالتقدير . الله يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها . وقبل ذلك محال أن يعلمها لا لأنه ليس بعالم ولكن لأن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ، والتقدير هي الارادة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٣ ؛ الفرق ص ٧١ ؛ الله لا يعلم شيئاً حتى يؤثر أثره ويقدره . إذ أراد الشيء فقد علمه والارادة حركة ، لا يعلم حتى يحدث الارادة، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ ؛ وعند المجسمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد وارادته حركة . فإذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ؛ وقدرته وعلمه وسمعه وبصره معان وليست غيره ، وليست بشيء لأن الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره ، وبالتالي يكون أقرب إلى إثبات الصفات) ؛ وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل . لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة . ولم يزل خالقاً بخالقية فيه ورازقاً برازقية . والخالقية هي القدرة على الخلق ، والرازقية هي القدرة على الرزق. . . الخ. والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة. لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول. فالله لم يزل متكلماً قائلاً ، لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول . والقائلية هي القدرة على القول ، والقول حروف حادثة فيه ، فالقول حادث والكلام قديم ، الفرق ص ٢١٩ ؛ الله يعلم معناه الله يفعل ، لم يزل يعلم بنفسه ولم يزل يفعل لكن الفعل غير قديم .

هـ ــ نفي وإثبات، حدوث وقدم . يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيان لوجه الجمع. فتنتفي الصفات وتثبت في آن واحد، وتكون حادثة وقديمة في نفس الوقت، إحساساً بعدم القبول العقلي والرضى النفسي عن الحلين المتعارضين(١١٦).

و ــ لا نفي ولا اثبات، لا قدم ولا حدوث. إذا كانت الحلول السابقة تحاول أن تعطي حلاً ثالثاً يجمع بين الحلين المتعارضين تجنباً للوقوع في اختيار حاسم بين شيئين متقابلين « إما وإما » أو الجمع غير المعقول بينهما كما هو الحال في الحل السابق، فإن الحل هذه المرة هو إلغاء الطرفين معاً والرجوع إلى الشيء نفسه الذي لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه، وتفضيل الرجوع إلى الكل دون الجزء وإلى الموضوع دون القسمة العقلية. فرفض نفي الصفات واثباتها ورفض حدوث الصفات ومنعها ليس مجرد حكم سلبي بل هو حكم إيجابي بأن كلاً من الحلين المعروضين أقل من أن يفي بالغرض وهو توضيح الشيء والاستقرار الذهني بالنسبة له(١١٧).

---

(١١٦) تُعزى هذه المقالة إلى جهم أيضاً حين يجوز أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها، مقالات جـ ١، ص ٢٣١ - ٢٣٢، ص ٣١٢، جـ ٢، ص ١٦٤.

(١١٧) عند هشام بن الحكم لا يجوز أن يقال محدث أو قديم لأن الصفة لا توصف، مقالات جـ ١، ص ١٦٨؛ وعنه أيضاً أن القديم اما عالم لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية، وكلاهما خطأ، الانتصار ص ٨، ص ١١٦؛ وعند البعض الآخر أن الصفات لا قديمة ولا حادثة ولكن الله قديم بصفاته، مقالات جـ ١، ص ٢٣١ - ٢٣٢؛ وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. ويقول هشام بن عمرو الفوطي لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء لئلا أثبتها مع الله، ولا أقول لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء لأنه لا يمكن الاشارة إلّا إلى موجود. ولا يمكن تسمية ما لم يخلقه ولم يكن شيئاً بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئاً وهو معدوم. وله أيضاً أن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث. أنظر دفاع الخياط عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندي، الانتصار ص ٦٠؛ وعنده أن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم سواء قديم كما قال أصحاب الصفات ولا بعلم محدث كما قال هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة، الانتصار ص ٦٠؛ كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي من وصفها بالقدم مع اتفاقهم أنها كلية أزلية تحرجاً من استعمال ألفاظ غير شرعية أو اصطلاحية، الأصول ص=

ز ـ التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة . والتوقف عن الحكم هو أساساً رفض الدخول في التيه العقلي لأن العقل لن يصل إلى حل مرضٍ لا إقلالاً من شأن العقل ولكن وحياً بطبيعة الذهن البشري[١١٨]. وإن أقصى ما لدى العقل من قسمات للتعبير بها عن عواطف التنزيه تكون أيضاً مشابة بتشبيه لأنها على الأقل قسمة إنسانية من الذهن البشري . وقد يكون التوقف عن الحكم رغبة في المصالحة بين الأطراف المتعارضة ورفضاً لاختيار الحلول الحاسمة اما تقية أو نقصاً في الشجاعة[١١٩]. وقد يكون التوقف عن الحكم مصاحباً بالتقليد ، وفي هذه الحالة يكون تقليداً أكثر منه توقفاً عن الحكم[١٢٠]. والحقيقة أن التوقف عن الحكم بداية إعلان موقف جديد وذلك بتجاوز المتاهات العقلية السابقة وردها إلى أصولها ثم إرجاع المسألة إلى نشأتها في التجربة الانسانية حتى تعود الإلهيات إلى نشأتها الأولى في الانسانيات ، وبدلاً من الإيهام بإله خارج العالم يجد فيه الانسان وجوده المغترب ، يقضي الانسان على اغترابه ويعود إلى ذاته كوجود في العالم .

= ٩٠ ؛ وعند هشام بن الحكم ، لم يزل عالماً بنفسه ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا يقال فيه محدث أو قديم لأنه صفة ، والصفة لا توصف . ولا يُقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه . والأمر ليس كذلك في القدرة والحياة لأنهما حادثتان ، فهو يريد الأشياء وارادته حركة ليست غير الله ولا هي عينه . وكلام الله لا يجوز أن يقال مخلوق ولا غير مخلوق ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ؛ وهو أيضاً موقف بعض أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطان . فلا يقال ان أسماءه وصفاته هي غيره كما قالت الجهمية ولا يقال أن علمه هو هو كما قالت المعتزلة . الصفات قائمة بالله . الباري لم يزل لا لمعانٍ ولا لزمان قبل الخلق ما لم يزل عليه ، فوق كل شيء ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٥؛ وعند عباد بن سليمان لا يقال الله لم يزل خالقاً أو لم يزل غير خالق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ .

(١١٨) مثلاً إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى، الاقتصاد ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(١١٩) هذا هو موقف ابن حزم في اعتبار القولين في غاية الفساد لاتفاق الطائفتين على اطلاق تسميات على ربهم بطريق الاستدلال ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(١٢٠) تقول السبابية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصوب عن ذلك شيئاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٨ .

ثانياً : الصفات السبع :

١ ـ مقدمة، السباعي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الارادة. لم تستقر صفات الذات في سبع إلَّا متأخراً. فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل أو بين صفات وأوصاف، أو بين صفات وأسماء. فمع الصفات السبع وضع الأشاعرة أحياناً بعض الأسماء مثل الجلال والاكرام والجود والانعام والعظمة، فيتم التداخل بين الصفات والأوصاف أو بين الصفات والأسماء[١٢١]. وقبل استقرار البناء النظري للصفات، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى. ولكن يثبت العلم والسمع والبصر والحياة بلا ترتيب، ويرفض القدم وغيرها من الصفات التي لم تذكر نقلاً. وتدخل أوصاف الذات مع صفاتها، وصفاتها مع أسمائها، ولا تتأكد القدرة في الثلاثي، وتتداخل صفات التشبيه مع مظاهر الارادة[١٢٢]. كما تظهر الصفات في العقائد المتأخرة متداخلة مع الأوصاف[١٢٣]. وتدخل بعض أوصاف الذات ضمن صفات محتملة كالقدم وراء البقاء وارجاع بعض صفات التشبيه إلى صفات تنزيه مثل إرجاع الوجه إلى الوجود[١٢٤].

وقد تزيد الصفات السبع إلى اثنتي عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل. فتزيد القوة على الثلاثي، وتنفصل الارادة إلى إرادة ومشيئة ثم تضاف ثلاث أخرى الفعل والتخليق والترزيق على الكلام فيكون المجموع اثنتي عشرة صفة. والحقيقة أن القوة تكرار للقدرة، والارادة والمشيئة شيء واحد، أما الفعل والتخليق والترزيق فهي

---

(١٢١) الملل جـ ١، ص ١٣٥ .

(١٢٢) العلم، السمع، البصر، القدم، الحياة، الوجه، العين، اليد، الجنب، القدم، التنزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، الذات، القوة، القدرة، الأصابع، المائية، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الارادة، السخاء، الكرم، الرؤية ... الخ . الفصل جـ ٢، ص ١١٨ - ١٦٩ ؛ جـ ٣، ص ٣ - ١٨.

(١٢٣) الواحد، القديم، الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشافي، المريد، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام... الخ.

(١٢٤) المحصل ص ١٣٥ - ١٣٦.

صفـة التكوين(١٢٥). وقـد لا يكـون التكـوين صفـة مستقلة بـل داخلة في القدرة(١٢٦). وقد تدخل صفات ثلاث أخرى وصف الوحدانية للذات ثم صفتان وهما قائم وغني على الصفات السبع تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل الارادة في الثلاثي ويدخل العلم في الرباعي ، ويكون المجموع عشراً(١٢٧). وقد تدخل بعض أوصاف الذات مثل موجود، قديم، باق، وتتفصل الوحدانية إلى واحد وأحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثني عشرة صفة(١٢٨). ولأول مرة تظهر صفة الإلهية كصفة زائدة على الثمانية(١٢٩). فإذا ما أثير سؤال : هل يمكن إدراك وصف الذات؟ وبالتالي يدخل موضوع الرؤية وافتراض الحاسة السادسة وكأن الصفات ليست تصورات عقلية بل رؤى عينية. وفي بعض الرسـائل الاصـلاحية يضطرب الإحصاء، وتظهر الحياة والعلم والارادة والقدرة والاختيار والوحدة ثم الصفات السمعية مثل الكلام والبصر والسمع بزيادة الاختيـار والوحـدة من أوصاف الذات نظراً لأهمية الاختيار في حرية الأفعال ويكون المجموع تسعاً(١٣٠). وتظهر لأولة مرة مسألة عدد الصفات في القرن السادس هل ثمـانٍ أم أكثر أو أقل في معرض التخصيص ونفي المخصصات والمقادير في رفض التشبيه وكأن إحصاء الصفـات نـوع من التشبيـه وذلـك بـإدخـال نــوع من التجسيم العقلي والتصــويـر الذهني للساكن(١٣١).

وقد تبدو الصفات أقل من سبع ، خمس أو أقل خاصة إذا ما غاب العد

---

(١٢٥) العلم، القدرة، الحياة، القوة، السمع، البصر، الارادة، المشيئة، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام، النسفية ص ٧٥ ـ ٧٧؛ القدرة بمعنى المشيئة، النسفية ص ٧٦.

(١٢٦) المحصل ص ١٣٥، النسفية ص ٨٦ ـ ٩٠ ؛ الكفاية ص ٥٩؛ الطوالع ص ١٨٤.

(١٢٧) قائم، غني، واحد، حي، قادر، مريد، عالم، سميع، بصير، متكلم.

(١٢٨) موجود، قديم، واحد، أحد، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، باق، الانصاف ص ١٨.

(١٢٩) النهاية ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(١٣٠) الرسالة ص ٣٣ ـ ٤٨.

(١٣١) النهاية ص ١٠٦ ـ ١٠٩؛ التحقيق ص ٩٣ ـ ٩٤.

والاحصاء وبقيت كل صفة وما بها من مسائل وأهمها العلم والارادة والكلام والسمع والبصر وتختفي القدرة والحياة. قد تكون الصفات خمساً: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع والبصر، ثم تدخل الارادة والكلام في العدل. فإذا كانت الارادة في العدم لتعلقها بحرية الأفعال فلماذا الكلام؟ وتتصدر القدرة العلم في الثلاثي كاملاً نظراً لأهمية القدرة في نظرية العدل(١٣٢). وقد لا تذكر الصفات كلها بل بضع منها فقط واسقاط الحياة مثل الارادة، العلم، القدرة، الكلام، الادراكات.

ولأول مرة تظهر الصفات السبع على أنها صفات معنوية يمكن اثبات العلم بها(١٣٣). وتظهر مسألة عدد الصفات الأزلية حتى يتم احكامها(١٣٤). وقد تسمى الصفات السبع صفات المعاني ثم يذكر اثبات الصفات السبع ثانية كصفات معنوية تأكيداً لاثبات الصفات(١٣٥). وتثبت الصفات المعنوية لاثبات الأحوال. فالأشياء أربعة: موجودات ومعدومات وأحوال واعتبارات(١٣٦). ولكل صفة مطلب وهو وضع أوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها السبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات فصفات المعاني السبع لكل واحدة سبعة مطالب إلا الحياة فلها ستة، وبالتالي تكون الجملة ثمانية وأربعين مطلباً(١٣٧)، وقد تنقسم الصفات إلى قسمين: صفات تتوقف عليها أفعاله كالقدرة والعلم والحياة وسائر الصفات مثل الإرادة ثم السمع والبصر والكلام (مع البقاء والاستواء والتكوين)(١٣٨).

---

(١٣٢) الشرح ص ١٥١ - ١٧٥، ص ٤٤٠ - ٤٧٧ ، ص ٥٢٧ - ٥٦٣.

(١٣٣) الارشاد ص ٦١ ؛ الغاية ص ٥٢ - ١٣٣.

(١٣٤) الأصول ص ٩٠ - ٩٣.

(١٣٥) السنوسية ص ٢ - ٣.

(١٣٦) الكفاية ص ٦٣ - ٦٥ ، وبالتالي يبدو الأمر مجرد كراسٍ موسيقية أو كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج.

(١٣٧) مثلاً العلم ، موجود، قديم، باق، مخالف للحوادث، قائم بالنفس، واحد متعلق بجميع الممكنات وهكذا في باقي الصفات السبع، الجامع ص ٥ - ٦.

(١٣٨) الطوالع ص ١٦٦ - ١٨٤.

ويبدو أنه لم يكن هناك وعي في الترتيب ، وأن الأمر كان مجرد احصاء دون بناء نظري محكم . كان الأمر مجرد مدح ، وكيْل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم[١٣٩]. وكانت العبارات انشائية خالصة قبل أن تتحول الى مصطلحات دقيقة كما مرت في تاريخ كل دين في العقائد المسيحية مثلاً من تعظيم المسيح إلى القاب المسيح الى عقائد المسيح[١٤٠] .

وهذا التقسيم السباعي بالرغم من شيوعه عند القدماء إلا أنه ليس جامعاً مانعاً . فتدخل معه صفات غيره دون أن تكون جزءاً من الثلاثي أو الرباعي مثل الالوهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التي أفاض فيها القدماء كصفة مستقلة ثامنة[١٤١] . ويدخل السباعي فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله[١٤٢] . وفي هذه الحالة تكون هناك سبع صفات للمعاني قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر . وكل صفة لها متعلق . فتضم القدرة والارادة معاً لتعلقهما بالممكنات ، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات ، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات ، والحياة لا تتعلق بشيء[١٤٣] . المتعلق اذن على ثلاثة أنواع ، تعلق تأثير مثل القدرة

(١٣٩) وذلك كما يفعل غني الحرب في اظهار قدراته الشرائية دون نظام أو ترتيب أو كما يفعل المداح والمنافق والمداهن .

(١٤٠) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثاني La Phénomenologie de l'Exégèse من أجل عرض هذه المراحل الثلاث في تطور العقائد المسيحية .

(١٤١) عند البعض الله عالم قادر حي سميع بصير إله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٦ ؛ وعند بعض أهل السنة هو حي عالم قادر مريد متكلم بصير باق ، الانصاف ص ١٨ ؛ وعند فريق ثالث هو الحي الذي لا يموت الدائم الذي لا يزول ، إله كل مخلوق ، مبدعه ومنشؤه ومخترعه ، الانصاف ص ٢٣ .

(١٤٢) النظامية ص ١٦ ـ ٢٥ ؛ الارادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٧ ـ ٢٢ ؛ وقد لا يذكر احصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الأخرى وكأنها موضوعات مستقلة، المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٧١.

(١٤٣) السنوسية، ص ٢؛ الوسيلة ص ٢٦ ـ ٢٧ ؛ الجامع ص ٧ ؛ الحصون ص ٢٢ ـ ٢٤ ؛ متعلقات بجميع الممكنات المتقابلات المتنافرات التي لا يصح اجتماعها في محل واحد ، وهي ستة تقابلها ستة: الوجود، والمقادير، والصفات، والجهات، والأمكنة، والأزمنة، الجامع ص ٨.

والارادة ، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم ، وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام. تعلق العلم مع السمع والبصر، وتعلق الكلام بمفرده[١٤٤]. لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء مفعولات، فتثبت القدرة والمقدورات، والعلم والمعلومات ، والسمع والمسموعات ، والرؤية والمرئيات ، والارادة والمرادات ، والكلام ووجوه الكلام إلا الحياة فليس لها اسم مفعول لأنه ليس متعدياً بل لازماً . فالحياة ذات وموضوع في آن واحد ، أنا أحيا وأنا موضوع حياتي .

وقد يتداخل الثلاثي والرباعي، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف في المستويات في التنزيه والتشبيه وفي الذات والفعل . قد لا يوجد الثلاثي خالصاً بل يوجد باستمرار متداخلاً مع الرباعي أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقي الصفات والأسماء .وفي العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث في مجموعة ثلاثية ، ولا يثبت الا العلم كنموذج لاثبات الصفات دون وعي بالثلاثي أو بترتيبه . وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات . ويظهر العلم لاثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع[١٤٥] . قد يتدخل الثلاثي مع الرباعي كما هو الحال في العقائد المتأخرة ، فتزاد الارادة مع القدرة . وقد تضاف الارادة بعد القدرة ، وتصير القدرة والارادة والعلم والحياة[١٤٦] . وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثي ، ولا تظهر القدرة إلا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للارادة[١٤٧] . ثم يأتي الكلام مركزاً على اعجاز القرآن فالارادة اذن هي العنصر المزاحم والنافر من الرباعي الى الثلاثي . فقد تأتي الارادة

---

(١٤٤) الجامع ص ٧ ؛ الحصون ص ٢٤.

(١٤٥) الابانة ص ٢٤ - ٣١؛ اللمع ص ٢٤ - ٢٥.

(١٤٦) الكفاية ص ٤٤ - ٥٢، ص ٥٦ - ٥٧؛ الشرح ص ١٥١ - ١٦٧.

(١٤٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ - ١٣٨ ؛ العلم، الحياة، الوجه، اليد، العين، الجنب، النزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، القوة، القدرة، الأصابع، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ - ١٥٣ ؛ الأصابع، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الارادة، السخاء، الكرم، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ - ١٦٩؛ جـ ٣ ، ص ١٣ - ١٨.

بدل الحياة[١٤٨] وقد تبدأ القدرة السباعي وتضاف اليها الارادة وتأتي الحياة بدلاً عنها في أول الرباعي[١٤٩] . وفي العقائد المتأخرة يُذكر السباعي وتضاف اليها الارادة وتأتي الحياة بدلاً عنها في أول الرباعي[١٤٩] . وفي العقائد المتأخرة يُذكر السباعي ابتداء من الحياة بعدها الارادة ثم العلم فيصير الرباعي ثلاثياً والثلاثي رباعياً بنقل الارادة من الرباعي الى الثلاثي[١٥٠] . وقد تأتي الارادة في آخر الثلاثي والحياة في أول الرباعي[١٥١] . وقد يتداخل الثلاثي في الرباعي كلية فتدخل الارادة والسمع والبصر مع القدرة في رباعي ، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام في ثلاثي[١٥٢]. وقد تتصدر القدرة السباعي وبعدها الارادة ثم العلم ، وتتصدر الحياة الرباعي[١٥٣] . وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة الا مع الرباعي بين الارادة والكلام[١٥٤] وقد تتصدر الحياة الثلاثي والارادة الرباعي[١٥٥] . وقد ترحل الحياة من الثلاثي وتصبح ثاني وصف في الرباعي وتأتي الارادة الصفة الأخيرة في الرباعي بدلاً عنها[١٥٦]. وقد تأتي الارادة أول وصف وتأتي الحياة في آخر السباعي ثم تأتي القدرة بعد الارادة نظراً لارتباطها معاً[١٥٧] .

---

(١٤٨) عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد لجميع الكائنات، متكلم، حي، سميع، بصير، العضدية جـ ٢ ، ص ٢ ـ ١١٨ .

(١٤٩) القدرة، الارادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام، السنوسية ص ٢ ـ ٣ ؛ الكفاية ص ٤٤ ـ ٥٦ ؛ الرسالة ص ٦ ـ ٧ ؛ الجوهرة ص ١٠ ـ ١١ ؛ الوسيلة ص ٢٦ .

(١٥٠) الحياة، العلم، الارادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام، العقيدة ص ٢ ـ ٣ .

(١٥١) العلم، القدرة، الارادة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الوسيلة ص ٣٠ ـ ٣٣ .

(١٥٢) قدرة، إرادة، سمع، بصر، حياة، علم، كلام، العقيدة ص ٧ ـ ٩ .

(١٥٣) قدرة، ارادة ، علم حياة، سمع، بصر، كلام، السنوسية ص ٢ ـ ٣؛ الكفاية ص ٥٦ ـ ٥٩ ؛ الجامع ص ٥ ـ ٦ .

(١٥٤) الأصول ص ٩٣ ـ ٩٦، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(١٥٥) حي ، عليم ، قادر، مريد، سميع ، بصير، متكلم، الجوهرة ص ١٠ .

(١٥٦) عالم، قادر، مريد، متكلم، حي ، سميع ، بصير، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٢ ـ ١١٨ ،

(١٥٧) الارادة، القدرة، العلم، السمع ، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٨؛ الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٨ ؛ الكفاية ص ٤٤ ـ٥٤ ، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد بجميع الكائنات، متكلم، حي، سميع ، بصير، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٢ ـ ١١٨ .

وقد يأتي السمع والبصر من الرباعي كبديل عن الحياة في الثلاثي نظراً لارتباط السمع والبصر بالعلم(١٥٨) .

ويلاحظ ، بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعاً في ثلاثي ثم في رباعي . يقيم الثلاثي العلم والقدرة والحياة ، ويضم الرباعي السمع والبصر والكلام والارادة(١٥٩) . يضم الثلاثي صفات الذات المطلقة التي ليس لها محل والتي هي أقرب الى التنزيه في حين أن الرباعي قد يتضمن صفات الفعل التي لها محل والتي قد توحي ببعض التشبيه . وهناك بعض الصفات المتكررة . فالقدرة هي الارادة ، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم ، والكلام هو القرآن أي التعبير عن العلم وايصاله . فإذا أمكن رد الارادة الى القدرة ، والسمع والبصر الى العلم كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة . وبالتالي يمكن رد الرباعي الذي يخاطر بالتشبيه الى الثلاثي الذي في أمان التنزيه . يأخذ العلم ثلاث صفات ، والقدرة واحدة ، وتبقى الحياة وذلك يعني أن الحياة تظهر في صورتين العلم والقدرة أي العقل النظري والعقل العملي . أما الكلام فهو وسيلة الانتقال من النظر الى العمل أي أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل . ويكون الكلام تعبيراً عن الحياة بشقيها النظري والعملي .

وقد تأتي براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة ، ودعامتها الأولى استحالة الحدوث والنقص . لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع ، ما يجب لله وما يستحيل على الله . فالعلم ضد الجهل ، والقدرة ضد العجز ، والحياة ضد الموت ، والسمع ضد الطرش ، والبصر ضد العمى ، والكلام ضد الصمم ، والارادة ضد الكراهة . ويصل أهمية الضد الى أن تصبح الصفات المضادة صفات . ولما كانت الصفات سبعاً معنوية وأضدادها

---

(١٥٨) القدرة، العلم، السمع، البصر، الارادة، الحياة، الكلام، الأصول ص ٩٣ - ١٠٨.

(١٥٩) تثبت أكثر المعتزلة لله علماً بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعاً أو بصراً ، مقالات جـ ١، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

سبعاً ، وسبعة معانٍ وأضدادها سبعة فيكون مجموعها ثمان وعشرين صفة[١٦٠] . وعندما تتركز العقائد كلها في قطبـي التوحيد والنبوة في « لا اله إلا الله محمد رسول الله » ويوضع التوحيد كله بين فعلي الاستغناء والافتقار ، مستغن عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه إليه ، تظهر ثلاث صفات من الرباعي في الاستغناء ، ويظهر الثلاثي مع الصفة الباقية من الرباعي ، وهي الارادة ، في افتقار كل ما عداه اليه[١٦١] . ويمكن البرهنة عقلاً على الثلاثي بمفرده أما الرباعي فيغلب عليه البرهان النقلي . لو انتفى من الثلاثي شيء لما وجد شيء من الحوادث . أما الرباعي فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة والاجماع بالاضافة الى استحالة سريان النقص عليها وابقاء برهان الكمال . لو انتفت القدرة والارادة كمتعلق لها ، والعلم والحياة لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق[١٦٢] .

أ ـ الثلاثي: العلم ، القدرة ، الحياة . وكما يكون الثلاثي زائداً فانه يكون ناقصاً فتختفي القدرة وتظهر ضمن الحياة ، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط[١٦٣] . وقد لا يظهر من الثلاثي إلا العلم عندما تتحول الصفات الى مسائل دون احصاء لها[١٦٤] . وقد يظهر العلم والقدرة وتختفي الحياة . ولكن استقر

---

(١٦٠) السنوسية ص ٣ ؛ الباجوري ص ٦ ـ ٨ ؛ عالم بعلم وليس جاهلاً بجهل ، قادر بقدرة وليس عاجزاً بعجز ، حي بحياة وليس ميتاً بموت . . . الخ .
وعند أهل السنة الحياة التي بها بان من الموت والأموات ، القدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات ، العلم الذي أحكم به المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ، الارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات ، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات ، والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات . الانصاف ص ٢٣ .

(١٦١) استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام ، وافتقاره كل ما عداه إليه يوجب الحياة والقدرة والارادة والعلم ، السنوسية ص ٦ ـ ٧ ؛ الجامع ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(١٦٢) الكفاية ص ٤٩ ـ ٥٢ ؛ الرسالة ص ٤ ؛ الجامع ص ٤ ، ص ١١ ـ ١٣ ؛ الوسيلة ص ٣٤ .

(١٦٣) التمهيد ص ٤٧ .

(١٦٤) النهاية ص ٢١٥ ـ ٢٣٧ .

الثلاثي : العلم ، والقدرة ، والحياة دون ما زيادة أو نقصان(١٦٥) . وقد اضطرب الترتيب أيضاً قبل أن يستقر على هذا النحو . فقد تأتي الحياة قبل العلم(١٦٦) ، وقد تأتي القدرة قبل العلم(١٦٧) ، تصديراً للثلاثي(١٦٨) .

والسؤال الآن : هل يخضع هذا الترتيب النمطي لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية ؟ فإن لم تكون الضرورة عقلية منطقية فكيف يمكن معرفة واقع المؤله ان لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد ؟ لا توجد ضرورة واقعية في المؤله تقتضي هذا الترتيب : العلم ، القدرة ، الحياة لأن المؤله تشخيص لعملية التأليه أي أننا في ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود في الخارج . وحتى على افتراض وجود اله في الخارج طبقاً لمقتضيات الدليل الانطولوجي فإنه لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل أي أننا لا بد وأن نرجع ثانية الى عالم الأذهان ، وفي هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة ، ويكون أولها ، العلم ، القدرة ، الحياة ، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية فللعلم والقدرة الأولوية على

---

(١٦٥) الغاية ص ٧٦ ـ ٨٧ .

(١٦٦) الحياة، القدرة، العلم، الفقه ص ١٨٤، الخريدة ص ٢٩ ـ ٤١؛ الجوهرة ص ١٠؛ العقيدة ص ٢ ـ ٣؛ التحقيق ص ٩٣؛ القطر ص ٣.

(١٦٧) القدرة، العلم، الحياة، المحصل ص ١١٦ ـ ١٣٥؛ المعالم ص ٣٨ ـ ٥٨؛ الأصول ص ٩٠، ص ٩٣ ـ ١٠٨ .

(١٦٨) لو شئنا إحصاءاً شاملاً لاحتمالات الثلاثي وجدناها ستة .

أ ــ العلم، القدرة، الحياة، الارشاد ص ٦٣، ص ٦٧، ص ٥، ٦ .

ب ــ العلم، الحياة، القدرة.

جـ ــ القدرة، العلم، الحياة، الارشاد ص٦١ ـ ٦٣؛ الشامل ص٦٢١ ـ ٦٢٥؛ الاقتصاد ص ٤٤؛ المحصل ص ١١٦ ـ ١٢١؛ الطوالع ص ١٦٦ ـ ١٧١؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٩٢؛ الأصول ص ٩٠؛ المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤؛ المعالم ص ٣٨ ـ ٤٤ .

د ــ القدرة، الحياة، العلم.

هـ ــ الحياة، العلم، القدرة؛ الرسالة ص ٣٣ ـ ٤١؛ الانصاف ص ١٨؛ النظامية ص ١٧؛ الشامل ص ١٢١ .

و ــ الحياة، القدرة، العلم؛ الفقه ص ١٨٤؛ اللمع ص ٢٤ ـ ٢٥؛ النسفية ص ٦٠؛ الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦.

الحياة لأن العلم والقدرة أقل تشبيهاً من الحياة ، لا يتطلبان محلاً في حين أن الحياة تحتاج الى محل . ويكون للعلم الأولوية على القدرة لأن القدرة تحتاج إلى محل تظهر فيه في حين أن العلم لا يحتاج إلى محل . أولوية العلم على القدرة ، وأولوية القدرة على الحياة كلاهما تابعان لدرجة التنزيه . فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التي توحي بالتشبيه ، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها . والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة فالعلم يقتضي العقل ، والقدرة تتطلب الارادة ، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة ، فهي كلها صفات تشبيه وإن كان تشبيهاً معنوياً .

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل ، والمعرفة تسبق القيمة ، والقدرة تدل على أن العمل تال للنظر ، والوجود لاحق على المعرفة . أما الحياة فهي شرط الجميع ، وإن شئنا تكون الحياة نظراً وعملاً ، معرفة ووجوداً ، تخطيطاً وتحقيقاً ، مثالاً وواقعاً . العلم والعمل ينشآن في الحياة والحياة تعبر عن نفسها في العلم والعمل ، العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى أو بالفعل وهو العمل . النظر يسبق العمل ، والعمل يلي النظر ، والحياة شرطهما معاً . لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة ، فالعمل تالٍ للنظر ، والعلم يولّد القدرة . ولا يمكن أن تبدأ القدرة . فالقدرة بلا علم عمل عشوائي أهوج غير مقصود . ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة ، ويأتي العلم في النهاية وإلاّ كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة في إرادة القوة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة ، فالحياة وحدها يشارك فيها الانسان والحيوان والنبات ولا تميَّز الإنسان وحده كالعلم . ولا يمكن أن يأتي العلم بعد الحياة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة تتلوها القدرة ، فتكون هناك إرادة القوة ، ولا يظهر العلم إلاّ في النهاية مبرراً وتالياً ولاحقاً .

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط . فالحياة شرط العلم والقدرة . لا علم ولا قدرة بدون حياة ولكن يأتي المشروط وهو العلم والقدرة في الترتيب سابقاً على الشرط وهو الحياة . لذلك تساءل القدماء : هل يجمع بين العلم والقدرة الموت ؟ هل يمكن وجود المشروط دون الشارط ؟ والجواب

الطبيعي هو النفي لأنه يستحيل منطقياً تصور المشروط بدون الشارط[١٦٩] . أما الجواب بالاثبات فهو جواب ذهني خالص يقوم على افتراض استحالة ثم اثبات امكانها دليلاً على العظمة والجلال والقدرة المطلقة التي تثبت معجزة عقلية ، وهي امكانية وجود الأضداد على خلاف العالم الانساني الذي تستحيل فيه وجود الأضداد مجتمعة[١٧٠] . وإذا وجدت فإنها تدل أيضاً على قدرة المؤله في الطبيعة وعلى قدرته الجمع بين الأضداد في الخلق . وبالتالي يكون السؤال أساساً موضوعاً ليسمح باجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وهي عواطف تعطي أحكام قيمة على عواطف التأليه . فهو ليس سؤالاً موضوعياً يعبر عن مشكلة واقعية بل سؤال موجه نحو الذات ، ونحو شخص المتكلم من أجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال حتى لا يظل على المستوى الانساني وحتى ينفي أي مشاركة في الصفات . وقد تكون القدرة والحياة معاً شرطاً للعلم ولكنها أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطاً للعلم والقدرة[١٧١] . وفي هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة فكلاهما شرط للعلم . فإذا تميز العلم في صفته بمفرده فقد توضع القدرة والحياة معاً غير منفردين .

وبالرغم مما يقال عن هذه الصفات الثلاث ، وحدتها وافتراقها ، مشروطها وشارطها[١٧٢] فإنها في الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها إلا بارجاعها

(١٦٩) هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة ، مقالات جـ٢ ، ص ١٩ ، .

(١٧٠) هذا هو رأي صالح والصالحي وابن الراوندي ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٢٢ ؛ وعند أبي الهذيل اجتماع الأضداد في العالم ممكن بالخلق فيمكن خلق الادراك مع العمى ، وعند الصالحي يمكن اجتماع القطن والنار دون احراق ، والحجر دون سقوط . أما الجبائي فإنه يميز بين مستوى الانسان ومستوى الطبيعة فيستحيل الادراك مع العمى في حين أنه يمكن الجمع بين النار والقطن والحجر والجو .

(١٧١) كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى. فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حي قادر. اللمع ص ٢٥ .

(١٧٢) الحياة شرط العلم والقدرة والارادة والسمع ومن ليس بحي لا يصح أن يكون عالماً قادراً مريداً =

الى تحليل وظائف الملكات النفسية . فإذا أخذنا التصور التقليدي للثلاثي من أن الحياة شرط العلم ، والعلم والقدرة مشروطان نجد أن الحياة هي الأساس ، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة . ويكون العلم حينئذ هو المظهر العاقل للحياة ، والقدرة هي المظهر الفاعل لها . العلم هو النظر ، والقدرة هي العمل ، الوجه الآخر للنظر أو مصير النظر وغايته ، والحياة شرط النظر والعمل ، فالحياة لها مظهران نظر وعمل . الصفات الثلاث اذن ، العلم ، والقدرة ، والحياة هي صفات الانسان الثلاثة . تظهر القدرة من الانسان الحر القادر . ويظهر العلم في الانسان العاقل . وتظهر الحياة في الانسان الفاعل . فالحياة هي الفعل ، والعقل هو الحياة.

وبالاضافة الى العلاقات الثلاثية إذا دخلت كل صفة في علاقة ثنائية مع أخرى تكون لدينا ثلاث علاقات : العلم والقدرة ، الحياة والقدرة ، العلم والحياة . فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية . العلم لاحق على الارادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقدمها . والعلاقة في الحقيقة علاقة انسانية خالصة . العلم بلا قدرة علم العجائز ، والقدرة بلا علم تعصب أعمى . العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الأجوف ، والقدرة هي القدرة الواعية لا القوة الخرقاء . وهذا مطلب انساني خالص : فكثيراً ما نجد في الحياة العامة انفصال العلم عن القدرة . هناك علم عاجز لا يؤدي الى فعل . كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند الى علم . حق الضعفاء علم بلا قدرة ، وبطش الظالمين قدرة بلا علم . وهو الصراع التقليدي بين الحق والقوة ، وهذا لا يعني الوقوع في البرجماتية الخالصة لأن العلم ما زال موجوداً[173] .

= مبصراً. خلاف الصالحي والقدرية وقولهم بجواز وجود العلم والقدرة والرؤية والارادة في الميت، الفرق ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

(١٧٣) ينكر عباد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادر، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦، ص ٢٢٩، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ؛ على عكس أبي الهذيل الذي تعني لديه الله عالم أنه قادر، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛ وهذا هو معنى أخذ شعار « الحق فوق القوة » في حياتنا السياسية المعاصرة .

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء في صيغة السؤال التالي : هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة ؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافتراض قيام المشروط على الشارط . الاجابة بالنفي رغبة في اتباع المنطق وهو موقف انساني عاقل ، الكل لا يستنبط من الجزء[١٧٤] . والاجابة بالايجاب رغبة في الوقوع في التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيراً عن العظمة والجلال لأنه يتجاوز حدود الموقف الانساني .

وعلاقة العلم بالحياة لم يتكلم عنها أحد من القدماء في حين أنها الموضوع الأساسي في تأسيس العلم. الحياة موضوع العلم، والعلم هو الأساس النظري للحياة. وتحدث الأزمة في العلم عندما ينفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقولاً لبيئة دون أن يكون تعبيراً عن حياتها أو مبتوراً من بيئة أخرى ، ويُظن أنه علم عام لكل عصر في حين أنه علم خاص نشأ في بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه في بيئة أخرى ، ولا يمكن تفسيره إلا بارجاعه الى بيئته الأصلية ، وهي بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقاً لها . نقل العلم يخرجه من ظروفه ومن حركته التاريخية وأخذه لفترة من فترات التاريخ وحدها على أنها كل الفترات وكل العصور[١٧٥] . فضلاً عن طمس البيئة بعلم دون تنظير مباشر للواقع الخاص . وهناك فرق اذن بين نقل العلم وإنشاء العلم . والتنظير المباشر للواقع هو السبيل لانشاء العلم حتى ولو كانت هناك تجارب مشابهة سابقة وتنظير محكم سابق . العلم هو العلم في الشعور وليس العلم المنقول . « العلم في الراس لا في الكراس» .

---

(١٧٤) ينكر عباد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حي . والمعتزلة البصريون ينكرون أن يكون معنى حي أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الاسكافي، فعنده تعني الله حي أنه قادر، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٥ ، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ، ص ١٥٨ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(١٧٥) أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ ؛ والمثل هنا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلها إلى الشعوب اللاأوروبية . وهذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث الغربي » .

لا يوجد في هذا الثلاثي أي مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها . فمنهج الأثر والتأثر غير مجد في تحليلات الشعور التي ترد الفكرة الى أسسها النفسية وليس الى مصدرها التاريخي . يخضع هذا الثلاثي لضرورة عقلية خالصة ولمقاييس التصنيف التي ارتضاها القدماء نقلاً أو عقلاً . فالصفات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفات المعنوية أو الصفات الأولية بالنسبة الى الرباعي . كما أن الثلاثي يكشف عن ماهية التجربة الانسانية وبنية الشعور كحياة وبعديها في النظر والعمل(١٧٦) .

ب ـ الرباعي : السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة . وهو أقرب الى التشبيه من الثلاثي فالصفات الثلاث الأولى حواس ، لها أعضاء حسية الأذن والعين واللسان . وعادة ما يأتي السمع والبصر معاً وكأنهما صفة واحدة وبهذا الترتيب ، يسبق السمع البصر إلا مرة واحدة يتغير الترتيب الى البصر والسمع أو توضع الارادة بينهما(١٧٧). وقد ترتبط الارادة بالكلام ارتباط السمع بالبصر لأن الكلام لا يصدر عن هوى بل هو وحي ومن ثم ارتبط بالارادة التي يمتنع فيها الهوى والانفعال . وقد يرتبط الكلام بالارادة لاثبات قدم الكلام وخضوعه لأمر «كُنْ»(١٧٨). وقد أخذت صفتا الكلام والارادة أهمية أكبر من السمع والبصر . فنظراً لأهمية الارادة يعقد لها باب خاص بالاضافة الى الصفات كما يعقد لخلق القرآن أبواب خاصة بالاضافة إلى الكلام(١٧٩) . وقد تظهر الشيئية متميزة عن

---

(١٧٦) هذه اشارة إلى ما يُقال عادة من أثر اقانيم النصارى على الصفات الثلاثة . ويرفض القدماء هذه الأقانيم في رفض الجوهر الميتافيزيقي كما يرفضونها في تعدد الآلهة وإثبات الواحد. كما يعرضون لها في الصفات الثلاثة الأولى ، العلم والقدرة والحياة ، ولكن لا شأن لها بموضوع الصفات . وان ما قيل من أثر الأقانيم الثلاثة في الصفات الرئيسية الثلاثة غير صحيح ويكون أقرب عند الباقلاني في « التمهيد » إلى الموضوع المستقل في تاريخ الأديان والنقد الديني للعقائد . الغاية ص ١٨٤ ـ ١٨٥ ، أنظر أيضاً « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ثالثاً ، أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ؛ ١ ـ النعرة العلمية، د ـ منهج الأثر والتأثر ص ١٠٢ ـ ١٠٨ .

(١٧٧) الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٨؛ سميع مريد، بصير، متكلم، الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٧ .

(١٧٨) يثبت الأشعري الارادة كنتيجة لاثبات الكلام لأن الكلام يتطلب ارادة يخصها في باب واحد، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦ .

(١٧٩) التمهيد ص ٤٧ .

الارادة ويختفي الكلام وكأن الشيئية بديلٌ عنه[١٨٠] . وقد يقل الرباعي الى ثنائي السمع والبصر عندما تدخل الارادة والكلام في العدل ويخرجان من التوحيد أي من نظرية الصفات الى نظرية الأفعال[١٨١] .

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطي القديم ، السمع والبصر والكلام والارادة ؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسي ، والكلام هو التعبير واللغة وايصال العلم . والارادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقي الصفات خارجة عن نطاق الهوى والانفعال . السمع والبصر يلحقان بالعلم أي بالعقل النظري والارادة تجعل العلم خالصاً لا يقوم على هوى أو كراهة للعالم، ويُعبرعن العلم في كلام في العالم قبل أن يتحقق بالقدرة .

وقد يبدأ الكلام أول الرباعي نظراً لأهمية الكلام على السمع والبصر والارادة فيتصدر الرباعي . وقد يعقد له فصل خاص مع الارادة باعتبارها أهم من السمع والبصر ولكن يغلب عليها نظراً لأهميته في حين توضع باقي الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقي أوصاف الذات ودليل الحدوث والاعادة . وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن ، والارادة ضد نفاتها من دعاة حرية الأفعال ، ويثبت السمع والبصر مع اليدين والوجه وباقي صفات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه . وقد يبدأ الرباعي بالارادة نظراً لأهميتها في حرية الأفعال فتنقص الارادة[١٨٢] .

---

(١٨٠) النسفية ص ٦٠.

(١٨١) الشرح ص ١٦٧ ـ ١٧٥.

(١٨٢) بناء على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمراره وحدة واحدة لا يفترقان،السمع يسبق البصر، تكون لدينا احتمالات ست في نسق الأولوية .

أ ـ السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة ؛ التمهيد ص ٤٧؛ الكفاية ص ٤٤ ـ ٥٨.

ب ـ السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام ؛ الأصول ص ٩٦ ـ ١٠٨ ؛ الفصل جـ٢ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٨ ، ص ١٥٥ ـ ١٦٩ ، جـ٣ ، ص ١٣ ـ ١٨، الفقه ص ١٨٤؛ اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦؛ الابانة ص ١٩ ـ ٣١؛ الخريدة ص ٢٩ ـ ٤١.

جـ ـ الكلام ، السمع ، البصر ، الارادة .

=

والرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة ، صفات مطلقة كالثلاثي . وإذا كانت توحي بالتشبيه فإن التشبيه في الحقيقة لا يعني الصفات الحسنية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معاني . الرباعي أقرب الى وسيلة التعبير منه إلى الشيء المعبر نفسه . وسيلة التعبير هي الصورة الفنية في حين أن الشيء المعبر عنه هو المعنى ، وقد استطاع التنزيه حقاً التمييز بين أسلوب الوحي ومضمونه ، ورفض اعتبار التصوير ، وهو أسلوب التعبير في الوحي ، هو المضمون نفسه.

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الأدبي أصدق في حديثهم عن أساليب الاستعارة والكناية ، وكذلك علماء القرآن في حديثهم عن التخييل من المتكلمين . فالوحي لا يعطي أحكاماً على وقائع بل يعطي إيحاءات للتأثير على النفوس . أحكام الوحي ليست أحكاماً طبيعية بل أحكام شعورية . ولا يعني صدق الوحي اعطاء وصف للتاريخ الموضوعي بل استخلاص المعنى المستفاد منه أي أنه يعطي معاني مستقلة لا حوادث مادية . وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشيء عندما تحدثوا عن ضرورة التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الانسانية العامة . السمع والبصر والكلام توجد كصور فنية في الوجه . فالوجه أو الرأس يحتوي على الأذن والعين والفم وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس . فهل السمع والبصر أقدر على الادراك من اللمس والذوق والشم ؟ هل الفنون السمعية والبصرية ، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت والعمارة والزخرفة أقرب إلى النفس من فنون الطعوم والروائح والملموسات ؟ هل أولوية السمع والبصر في

= د ــ الكلام، الارادة ، السمع ، البصر .

هـ ــ الارادة ، السمع، البصر ، الكلام ؛ الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ الأصول ص ٩٠ ؛ الارشاد ص ٦٣ ـ ٧١ ؛ الاقتصاد ص ٢٤ ؛ المحصل ص ١٢١ ـ ١٢٦ ؛ المعالم ص ٤٤ ـ ٥٨ ؛ الطوالع ص ١٧٩ ـ ١٨٣ ؛ المواقف ص ٢٩٢ ـ ٢٩٩ ؛ التحقيق ص ٥٣ ـ ٨١ ؛ الخريدة ص ٢٥ ـ ٤١ .

و ــ الارادة ، الكلام ، السمع ، البصر ؛ الانصاف ص ١٨ ؛ النظامية ص ١٧ ـ ٢٣ ؛ الغاية ص ٥٢ ـ ٧٥ ، ص ١٢٣ ـ ١٥٥ ؛ النهاية ص ٢٣٨ ـ ٣٥٥ ؛ المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ العضدية جـ٢ ، ص ١١٢ ـ ١١٨؛ الخريدة ص ٢٩ ـ ٤١ .

الترتيب تعطي أولوية للفنون السمعية على الفنون البصرية ؟ أليس الكلام سمعاً ؟ وماذا عن باقي أعضاء البدن كوسيلة للكلام اما بتعبيرات الوجه أو بحركات اليدين كما هو الحال في فن الايحاء ولغة البدن ؟[١٨٣] .

٢ ـ **العلم** . بالرغم من استقرار العلم على أنه أول صفة في السباعي وبالتالي في الثلاثي إلا أنه يظهر أحياناً مع أوصاف الذات[١٨٤] . كما يظهر مع الأوصاف الستة الأخرى (باستثناء الكلام)ضمن الأوصاف[١٨٥] . ويظهر بمفرده في معرض اثبات الصفات بعد الكلام وقبل الارادة[١٨٦] . وقد يظهر على أنه ثاني صفة في الثلاثي والسباعي معاً بعد القدرة أو بعد الحياة[١٨٧] . ويظهر كثالث صفة في السباعي والثلاثي معاً ، والقدرة والحياة والعلم أو القدرة والارادة والعلم[١٨٨] . ومع ذلك استقر العلم على أنه الصفة الأولى حتى في حالة غياب العد والإحصاء أو حتى في حكم نفي الصفات[١٨٩]. ويظهر في المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة في الثلاثي التي تستحق معالجتها في فصل مستقل ، لاثبات أنه أزلي

(١٨٣) وهذا هو سؤال القدماء هل الصفات سبعة فقط؟ أثبت الأشعري اليد وراء القدرة، والوجه وراء الوجود والاستواء. واثبت الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي صفات ثلاث أخرى وراء الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدر قدرة. وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة . والانصاف أنه لا ادلة على ثبوت هذه الصفات . المحصل ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ؛ النهاية ص ١٠٧ ـ ١٠٩ .

(١٨٤) اللمع ص ٢٤ .

(١٨٥) النسفية ص ٦٨ .

(١٨٦) الابانة ص ٢٩ ـ ٣٤.

(١٨٧) الأصول ص ٩٥ ؛ الارشاد ص ٦١ ؛ الاقتصاد ص ٥٣ ـ ٥٤ ؛ المسائل ص ٣٦٣؛ المحصل ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ المعالم ص ٤٠ ـ ٤١؛ الطوالع ص ١٧٢ ـ ١٧٩؛ المواقف ص ٢٨٦ ـ ٢٩٦؛ الرسالة ص ٣٥ ـ ٣٨؛ التحقيق ص ٦١ ـ ٦٧ ؛ الشرح ص ١٥٦ ـ ١٦٠ .

(١٨٨) الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الكفاية ص ٤٨ ـ ٥٠؛ الحصون ص ١٨ ـ ٢٠ .

(١٨٩) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ـ ١٢٨ ؛ الارشاد ص ٦٣.

واحد ، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل ، كلياتها وجزئياتها[١٩٠] .

وقد عرض القدماء لعدة مسائل في العلم مثل معرفة الله لذاته ، ومعرفته لغيره سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية ، والأدلة على العلم عند الحكماء والمتكلمين . سأل القدماء هل يعلم الله ذاته ؟ العلم هنا متجه نحو الذات أي أنه علم بالذات لذاتها ، وليس علماً بموضوع خارج عنها ، الذات ذات وموضوع . فالاجابة بالنفي تقوم على أن العلم أعراض . فلو علم ذاته لكانت مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال . ولكن الوعي بالذات ممكن وقائم ، ووعي الذات بالذات لا يستحيل، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها . والاجابة بالايجاب تجعل علم المؤله المشخص بذاته أليق فكيف بعالم لا يعلم ذاته ؟ هناك علم من ناحية وذات من ناحية أخرى. ولما كان العلم مطلقاً فإنه يشمل العلم بالذات. وكيف بعالم يعلم الخارج ولا يعلم ذاته؟ بل ان العلم بالذات شرط العلم بالعالم الخارجي[١٩١] .

وإذا كان العلم بالذات ممكناً فإن العلم بالغير يكون ممكناً كذلك ، فالعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هي الغير بل إن الوعي بالذات هو في نفس الوقت وعي بشيء أي وعي بالآخر وهذا لا يعني أن هناك علمين ، علم بالذات وعلم بالموضوع بل العلم واحد ، وتغاير الموضوع لا يعني تغاير العلم . ليس هناك علم بالذات يكون أشرف من العلم بالموضوع كصفة للذات ، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد في وحدانية الذات . وليس من شرف الذات أن تكون وعياً فارغاً، وعياً بلا شيء، خارج نطاق العالم، فهذا اسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف

(١٩٠) النهاية ص ٢٢٥ - ٢٣٧ .

(١٩١) اثبات علم الله بالذات هو موقف السندي والسرافي والشحام والدلال وعبد الرحمن الشافعي الانتصار ص ٥٣ ، أما النفي فهو رأي معمر نقلاً عن ابن الراوندي ولكن الخياط ينفيه ، الانتصار ص ٥٣ ؛ وترى القدرية مع معمر أنه لا يُقال عالم بنفسه وإن كان عالماً بغيره فلأن من شرط المعلوم أن يكون غير العالم ، الفرق ص ١٥٥ ؛ الأصول ص ٩٩؛ ويبرر ابن حزم هذا الرأي بأنه من أثر الفلاسفة فمذهبهم أن علم الباري ليس علماً انفعالياً أي تابعاً للمعلوم بل علم فعلي من حيث فاعل عالم ، المحصل جـ ١ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

والقيمة على حكم العقل والواقع . ويقوم انكار علم الذات بالغير على عدة حجج منها أنه لو عقل شيئاً لعقل ذاته وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال ، وهي حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات ؛ كما أن علمه لا يكون ذاته وإلا كان ذاته قابلاً وفاعلاً أي موضوعاً وذاتاً وهو محال . لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها فيكون قابلاً وفاعلاً معاً وهو محال . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضاً على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم إذا ما ثبت خطأ الافتراض . فإن قيل أيضاً : لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصاً لذاته ومستكملاً بغيره ، وهي نفس حجة نفي الصفات . والحقيقة أن الوعي بشيء ليس نقصاً في الوعي بالذات بل أحد مظاهر كماله وإلا كان الوعي فارغاً بلا مضمون . ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر فتلك لغة تشبيهية انسانية ولكن تدل على بناء الوعي على أنه وعي بذاته ووعي بغيره . أما باقي الحجج فإنها مستمدة من الحجج العامة لاثبات الصفات مثل احتمال تعدد القدماء إذا ثبت الصفات أو افتراض التركيب ضد الوحدانية ، وأن العالمية والقادرية واجبتان ولا تعللان بقدرة أو بعلم فالموجب للعالمية ذاته أما بواسطة (الصفاتية) أو بلا واسطة . العلم لا يختص بمعلوم دون معلوم وإلا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والاضافة والتأثير . وقد تقال حجة جدلية لنفي علم كل شيء مثل أنه لو علم شيئاً لعلمه بعلم وهذا العلم الثاني بعلم ثالث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وبالتالي يستحيل العلم لأن الوعي بالذات لا يحتاج إلى وعي بالوعي لأن الوعي بالوعي هو وعي بالذات ، علم كامل لا يحتاج الى علم آخر كي يتم العلم به . وبداهة التجربة الانسانية وادراكها المباشر أصدق من أي حجة جدلية منطقية صورية فارغة(١٩٢) .

---

(١٩٢) الطوالع ص ١٧٢ - ١٧٦ ؛ المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ ؛ والعلم بالذات والعلم بالغير علم واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه ، الفرق ص ٣٣٥؛ الأصول ص ٩٩ ؛ ويعطي الرازي حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لأنه حي ، والحي عالم بكل واحد من المعلومات . والموجب لكونه عالماً ذاته المخصوصة التي تقتضي العلم بالكل ، المعالم ص ٤٢ ؛ والخلاف مع الكرامية التي زعمت أن لله علمين بأحدهما معلوماته =

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له فلا يعقل إلا المتناهي وذلك لأن المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان ولأن كل معلوم متميز عن غيره مفتقر إليه فهو متناه، ولأن العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك والحقيقة أن هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم. فإذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية والأجزاء لا تتناهى أما إذا كان موضوع العلم هو القانون العلمي فالقانون متناهٍ لأنه مطرد في عدد لا متناهٍ من الأجزاء[193].

لذلك أنكر الحكماء العلم بالجزئيات أي بالوقائع اللامتناهية عداً واحصاء وادراكاً وأثبتوا فقط العلم بالكليات عقلاً واستنباطاً واطراداً. وحجة الفلاسفة أن ذلك يوجب تغيراً في علم الله وجهلاً بتغير الوقائع. وقد ردّ المتكلمون على الحكماء بعدة حجج منها أن فاعل أبدان الحيوانات لا بد أن يكون عالماً بجزئياتها، وأن العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله، ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وجب علم الله بالجزئيات فعلم الله الأزلي فيه ماض وحاضر ومستقبل، فحقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع لاختلاف المتعلقين، وأن شرط العلم هو الوقوع، ويمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو محال. والحقيقة أن هذه مسألة انسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القَبْلي العقلي الاستنباطي والعلم البعدي الحسي الاستقرائي، وكلاهما مطلبان للمعرفة الانسانية، والتوحيد بينهما أحد غايات الحكمة. وبالرغم من علم الذات بالغير إلا أنه علم قبلي، سابق على البداهة. ومن الطبيعي أن يركز الحكماء عليه لأنه في الذهن الانساني سابق على التجربة وبالتالي أشرف من العلم التجريبي المستقى من العالم الخارجي؛ الأول صوري عام يقيني والثاني مادي جزئي ظني. لذلك كانت المثالية أكبر تعبير عقلي عن عواطف التأليه فإذا حاول العلم الطبيعي التعرف على نظام الكون والتعبير عنه في نظرية متسقة فهو ليس صفة مجردة لكائن مشخص بل

= وبالآخر هذا العلم كما أثبت آخرون علوماً جديدة لكثرة المعلومات، الأصول ص ٩٥.

(١٩٣) عالم بجميع المعلومات غير المتناهية، المسائل ص ٣٦٥ - ٣٦٦؛ المحصل ص ١٢٦ - ١٢٩.

فهم للطبيعة في مقابل ما بعد الطبيعة التي تحاول فهم هذا العلم كنسق عقلي خالص لا شأن له بالطبيعة . ومن صفات العلم الشامل هو التحقق. لذلك لم ينفصل عن المشيئة والارادة . فهو عالم بكل الكليات والجزئيات ، الموجودات والمعدومات ، الغائبات والحاضرات ، المتغيرات والمفارقات ، الواجبات والممكنات ، عالم بما وقع وبما سيقع كيف يقع وبما لم يقع لو وقع كيف كان سيقع ! فالعلم أعم تعلقاً من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات(١٩٤) .

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم . فالواجب عالم لأنه مجرد ، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب ، وعلمه مجرد لا ينال إلا بالتجريد . العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته . أي أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد ، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات ، وأنه يعقل ذاته وبالتالي فإنه يعقل ما عداه وهو دليل عقلي استنباطي صوري خالص كما أشار الفلاسفة الى دليل الاتقان نظراً لأن أفعاله محكمة متقنة وبالتالي فهو عالم ، المقدمة الأولى حسية والثانية عقلية ولكن الغالب عليهم كان الحجة الأولى(١٩٥) .

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته تنكشف بها له جميع الأشياء من الواجبات والممكنات والمستحيلات . العلم انكشاف وهو صفة كمال في الوجود والانكشاف مقولة انسانية خالصة توحي بجهل الشيء ثم علمه وهو ما يستحيل على الله . أما تعريف العلم بأنه نسبة العالم الى غيره فإنه أيضاً يعتمد على كون الصفة غير الموصوف وبالتالي الوقوع في مخاطر التغاير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات . وبالاضافة الى مشاركة المتكلمين للحكماء في الدليل العقلي إلا

---

(١٩٤) المعالم ص ٤١ - ٤٢ ؛ المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ ؛ الابانة ص ٥ ، ص ٩ ، ص ١٢ ؛ الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٥ - ٣٦ ؛ الأصول ص ٩٩ ؛ الاقتصاد ص ٥٣ - ٥٤ ؛ النسفية ص ٦٨ ؛ التحقيق ص ٦٤ - ٦٧ ؛ المحصل ص ١٢٦ - ١٢٩ ؛ المعالم ص ٤١ - ٤٢ ؛ المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ .

(١٩٥) الطوالع ص ١٧٢ - ١٧٦ ؛ المحصل ص ١١٨ - ١٢٠ ؛ المواقف ص ٢٨٥ - ٢٩٠ ؛ التحقيق ص ٦٣ - ٦٤ .

أنهم فصلوا الدليل الحسي إلى دليلين لاثبات العلم ، دليل الاتقان ودليل القدرة . ويقوم دليل الاتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان اثبات العلم ، وأن التأمل في المخلوقات لا بد وأن ينتهي إلى العلم بعلم الصانع وكما هو واضح في عديد من الآيات في أصل الوحي . يبدأ الدليل بالتأمل في أحوال المخلوقات وفي تشريح الأبدان وفي مسار الأفلاك ، وأن كل ذلك انما يتم عن اختيار وتوجه وقصد ولا يمكن أن يقوم ذلك إلا بالعلم إذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم. ويقوم الدليل على أصلين الأول نظام الكون واتفاق الصنع والثاني دلالة ذلك على الفعل المُحكم وبالتالي على كونه عالماً، الأصل الأول اضطراري والثاني استدلالي. والاعتراض الأساسي على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى في العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره. فمثلاً قد يكون خلق القبح لطفاً في أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم. وقد يكون ابتلاء وامتحاناً واختباراً وشحذاً للهمة وإعمالاً للاختيار. والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على اثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة . فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التي يكتشفها العقل . وأن استعمال ذلك كدليل لاثبات عالم ذي علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان ، بين الفكر العلمي والفكر الديني[١٩٦] .

أما دليل القدرة فإنه في حقيقة الأمر أقرب الى اثبات القدرة منه الى اثبات العلم . ولكن نظراً لارتباط القدرة بالعلم في الثلاثي فإنه لا يمكن اثات العلم دون اثبات القدرة ، لأن العلم واقع متحقق ، ولا يمكن اثبات القدرة دون العلم

---

(١٩٦) الرسالة ص ٣٥ ـ ٣٨؛ الشرح ص ١٥٦ ـ ١٥٩؛ المحصل ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ اللمع ص ٢٤ ـ ٤٦؛ الانصاف ص ٣٦؛ التمهيد ص ٤٧، ص ١٥٢ ـ ١٥٣؛ المسائل ص ٣٦٣؛ المعالم ص ٤٠ ـ ٤١؛ المواقف ص ٢٨٥ ـ ٢٩٠؛ الحصون ص ١٨ ـ ٢٠؛ الارشاد ص ٦١ ـ ٦٣ ؛ ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ التحقيق ص ٦١ ـ ٦٣ ؛ « عالم بجميع المعلومات لصدور الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل إلا من عالم بها » ، الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦ ؛ الملل جـ١ ، ص ١٤٤ ، وقد أحدث هذا الدليل فرعاً باكمله في علم الكلام المتأخر تحت تأثير Natural Theology في الغرب والترويج لنتائج العلم الحديث وأشهر مثل على ذلك ، طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي .

وإلا كانت قدرة عمياء هوجاء لا قصد فيها ولا توجه وهو ما يناقض الوعي الذي تقوم الصفات به . يرتبط العلم بالقدرة سواء من حيث الاثبات أو من حيث الوصف . فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات في حين أن القدرة تتعلق بالممكنات وحدها . والحدث دليل على القدرة والاحكام في الحدث دليل على القدرة ، الأول يعرف بالضرورة والثاني يُعرف بالاستدلال . فالقدرة والعلم كلاهما يثبتان كنتيجة لاثبات حدوث العالم . وليس في الشاهد ما يقضي ثبوت أحدهما دون الآخر ، وليس فيه ما يؤدي الى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات لأن الأول يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة في حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها . والحقيقة أن ذلك أيضاً تشخيص للمقدورات . فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة ، والعقل أحد مظاهر الوعي ، وبالتالي يتطلب العقل المقدرة ؟ فكل قادر عالم بالضرورة وان لم يكن كل عالم قادراً نظراً لأن العلم أوسع نطاقاً من القدرة(١٩٧) .

وقد يدمج الدليلان معاً في دليل واحد في عبارات انشائية ويكون أقرب الى صور للتقليد البدائي منه الى البراهين العقلية عندما يقال مثلاً ان الاتساق في الكون يدل على علم ، والعلم يدل على العالم أو أن النظام في الكون يدل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر . إذ يقوم هذا اللون من التفكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلل خارجية وهو ما يتنافى مع الفكر العلمي الذي يفسر الظواهر من داخلها . كما أنه يعمم الملاحظة الى صفة مطلقة مجردة . فقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة ، وعلم الحيوان أو الانسان لا يمثلان علماً مطلقاً . وكل ما في العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم . كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها الى اسماء فاعل . فالقدرة قادر ،

---

(١٩٧) المواقف ص ٢٨٥ ـ ٢٩٠ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٤ ؛ الارشاد ص ٦١ ـ ٦٣ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ ؛ الحصون ص ١٨ ـ ٢٠ ؛ التحقيق ص ٦١ ـ ٦٣ .

والعلم عالم ، وهي احدى صور التفكير البدائي في تشخيص الظواهر(١٩٨) .

والحقيقة أن العلم مثل انساني أعلى يحققه الانسان في ذاته فإن استعصى تحقيقه فإنه يحوله إلى إله ، لما كان الاله هو أقصى ما يتمناه الانسان من غاية ، فالتأليه حرص على الواقع كمثال في لحظة العجز عن التحقيق ، والتمسك بالحق النظري ان ضاع الحق العملي ، التمسك بالمبدأ في غياب الواقع(١٩٩) . ويتضح ذلك من تحليل لفظ « العلم » في أصل الوحي في الصيغة الفعلية وليست الاسمية . فالعلم فعل أو صفة « عليم » أو « علام » . أو اسم بمعنى الوحي أي العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت . وهو فعل مشترك بين الانسان والله ، يعلم الانسان كما يعلم الله . وهو أمر بالعلم حتى يصبح الانسان عالماً كما أن الله عليم وعلام(٢٠٠) .

٣ ـ القدرة . والقدرة ثاني صفة في الثلاثي ، العلم والقدرة والحياة ، وكأن العقل العملي تال للعقل النظري ، وأن العمل لاحق على النظر وتحقيق له . وقد لا تظهر القدرة على الاطلاق لأنه لا توجد مخاطر عليها أو تشكيك فيها(٢٠١) . وقد تظهر القدرة مع الحياة كشرطين للعلم في حين أن العلم هو شرط الحياة والقدرة(٢٠٢) . وقد تظهر على أنها رابع صفة في السباعي بعد الحياة والعلم

---

(١٩٨) أنظر مثلاً طريقة الأشعري في اثبات أن الله عالم ، اللمع ص ٢٤ ؛ كيف يكون الله آمراً بلا أمر ؟ كيف يمكن اثبات عالم بلا علم ؟ العالم اشتقاقٌ من العلم ، فاثبات العلم أولى . هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكمية من ليس بعالم؟ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ .

(١٩٩) هذه هي التفرقة عند فقهاء القانون بين De Facto, De Jure .

(٢٠٠) ذُكر فعل علم في القرآن ٧٧٨ مرة ، منها ٤٢٥ مرة فعلاً سواء علم (٢٨٣ مرة) أو علّم (٤٢ مرة)، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علام أو أفعل تفضيل « أعلم » ، وفقط ١٠٥ مرات اسماً أي أقل من السدس مما يدل على أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه ليس اسماً. فالله يعلم ويُعلّم وأعلم . وهو عليم (١٦٢ مرة) وعلام (٤ مرات). أما العلم (١٠٥ مرات) فيعني الوحي الذي أعطاه الله للانسان. وأكثر استعمالات الفعل للانسان، والصفة لله، والاسم للوحي أي أن الانسان يعلم من العليم العلم من خلال الوحي . فالعلم حركة وليس ثباتاً ، معطى وليس جوهراً .

(٢٠١) وهذا هو الحال في «الابانة» ، « التمهيد » .

(٢٠٢) اللمع ص ٢٥ .

والارادة ، بعد تقدم الارادة عليها مما يوحي بصعوبة التفرقة بين القدرة والارادة كما سيظهر ذلك في مبحث الخلق[٢٠٣] . وقد تظهر على أنها أول صفة في الثلاثي والسباعي نظر لأهميتها حتى على العلم وهنا تكون الأولوية للعقل العملي على النظري ، وللعمل على النظر[٢٠٤] . وعلى العكس قد تظهر القدرة على أنها آخر وصف في الثلاثي بعد أن يأخذ العلم مكانها وتتصدر الحياة[٢٠٥] . ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة على أنها ثاني صفة في السباعي وفي الثلاثي معاً دون ذكر للضرورة العقلية لهذا النسق وكأنه ترتيب محتمل كغيره حتى لو تغير ترتيب الصفات الأخرى كأن تكون الارادة أوله والحياة آخره[٢٠٦] . وقد تظهر القدرة عرضاً مع القوة دون أن تكون مع الثلاثي بل يكتفى بالعلم والحياة . وقد تظهر أيضاً بعد بعض صفات الرباعي مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الأفعال مثل العزة والرحمة والأمر والنفس والذات والقوة والقدرة والأصابع . وقد تدخل أيضاً مع صفات الانفعال المتعلقة بالارادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجـود والارادة والسخاء والكرم وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء بل وتتصدر العلم[٢٠٧] .

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها توجد بها الحوادث وبعدمها يستحيل ضدها وهو العجز . فهي إذن سبب الايجاد وغيابها عجز يوجب العدم . أو هي صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والـترك أي وقوع الفعل عند توافر الدواعي ، والايجاب بالنسبة الى ذات الفعل لا يمكنه من الترك . فالقدرة هنا أقرب الى القدرة

---

(٢٠٣) الرسالة ص ٤٠ .

(٢٠٤) الأصول ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٥٣ ؛ المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٦٢ ؛ المحصل ص ١١٦ ـ ١١٨ ؛ المعالم ص ٣٩ ـ ٤٠ ؛ الطوالع ص ١٦٦ ـ ١٧٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٦ ؛ الكفاية ص ٤٤ ـ ٤٦ ؛ التحقيق ص ٥٣ ـ ٥٨ ؛ الشرح ص ١٥١ ـ ١٥٦ (مع ادخال الكلام والارادة في العدل) .

(٢٠٥) النظامية ص ١٧ .

(٢٠٦) الانصاف ص ٣٥ ؛ المعالم ص٤٢ ـ ٤٤ ؛ الحصون ص ١٨ .

(٢٠٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٥ .

الانسانية والبواعث والاختيار بين الفعل والترك ، توحي بالجبر والحتمية على الفعل حين توفر الدواعي . تعني القدرة اذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحة لا على سبيل الوجوب ، وكأن فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد . ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخلق ، على الايجاد وعلى الإعدام. فهي صفة تؤثر في الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتوجده كتعلقها بك قبل وجودك وتتعلق بالموجود . فتعدمه ـ هذا التعلق « تنجيزي » ، تعلق حادث ، وله تعلق « صلوحي » قديم أي صلاحيتها في الأزل . القدرة صفة الايجاد والاعدام لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد انما يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان(٢٠٨) .

والقدرة أول ما يعرف استدلالاً من الصفات فهو المحدث للعالم . فقد ثبت أنه صح منه الفعالى وبالتالي يكون قادراً . والدليل على أنه عالم حي قادر إما الاضطرار أي البداهة أو الاستدلال . والحقيقة أن الدليل يجمع بين الاثنين إذ لا يجوز أن تظهر الصنائع إلا من قادر حي ،وهو دليل الاختراع الشهير الذي سيتحدث عنه الحكماء فيما بعد . أو هو دليل الاتقان والصنعة وهو دليل اثبات العلم . الدليل على كونه قادراً وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . فالايجاد والاختراع لا يصحان من كل موجود بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات . وبالسبر عرفنا أن الاختراع يشترط الحياة والعلم ، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لاثبات ذلك . وقد يفصل الدليل ويُركَّب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد اثبات الحدوث . إذ يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادراً . فالحدوث مقدمة لاثبات القدرة كصفة للذات كما كان مقدمة اثبات القدم كوصف لها . يعني الحدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح . ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عن طريق الوجوب بالذات كما هو الحال عند الحكماء في نظرية الفيض، ويبطل

---

(٢٠٨) الحصون ص ١٨ ؛ التحقيق ص ٥٣ ؛ وهو نفس التعريف في «الابانة» ، « التمهيد » ؛ ومن العقائد المتأخرة ، الكفاية ص ٤٤ ـ ٤٦ ؛ الرسالة ص ٤٠ ؛ وأيضاً، الشرح ص ١٥١ ـ ١٥٤ ؛ الملل جـ١ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٤ .

المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قدم العالم أو حدوث الله وكلاهما باطل أو استواء الأجسام في الماهية وبالتالي استواءها في الصفات ، والله ليس بجسم والعالم أجسام أو لوجب معلولاً واحداً أو معلولات كثيرة. والأول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تغيرات لا يمكن أن تصدر عن الواجب بذاته .لو كان الله موجباً بذاته لا قادراً على ما يقول الحكماء للزم إما قدم العالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال .

وفي صيغة أخرى ان لم يكن قادراً لزم اما نفي الحادث أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل الى ما لا نهاية أو تخلف الأثر عن المؤثر والكل باطل ، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم . ويقوم الدليل على أصلين : حدوث ما سوى الله وأنه لا تجري به حوادث لا نهاية لها ، وأن الحادث لا يستند الى حادث مسبوق الى ما لا نهاية . يرفض الأشاعرة إذن استناد القدرة الى الذات أو بالايجاب فكلاهما باطل ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة الى ذاتها أو متعلقاتها ، وهي غير الايجاد على نحو ما في التخصيص بالارادة[٢٠٩] .

والتأثير في العالم ـ عند متكلمي الأشاعرة ـ ليس عن طريق الطبع أو العلة ، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعيين من المعتزلة ـ بل بالتأثير والاختيار . فلو كان بالطبع والايجاب للزم قدم العالم أو حدوث الباري . ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلول كذلك وبالتالي يتغير الباري . كما يلزم من عدم المعلول عدم العلة . ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار . فالمؤثر في العالم إن استجمع الشرائط وجب الأثر وإلا كان فعله ترجيحاً بلا مرجح . كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه وبالتالي يلزم الدور . والمقدور

---

(٢٠٩) عند القاضي تثبت القدرة اضطراراً أكثر من ثبوتها استدلالاً ؛ والغزالي يقرب الدليل من دليل الاختراع ، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ والدليل معروض في اللمع ص ٢٥ ؛ الحصون ص ١٨ ؛ وإحدى صياغاته في النظامية ، التحقيق ص ٥٣ ـ ٥٥ ؛ النهاية ص ١٧٠ ـ ١٧١ ؛ وتركيبه على دليل الحدوث في المعالم ص ٣٩ ـ ٤٠ ؛ التحقيق ص ٥٥ ـ ٥٧ ؛ الشامل ص ٦٢١ ـ ٦٢٢ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ ؛ الغاية ص ٨٥ ـ ٨٧ .

لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالي ينتفي الممكن . كما أن الترك نفي عرض وعدم وبالتالي لا يكون مقدوراً . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والكثير انما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هي المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها الى البعض . وما علم أنه يكون واجباً ، وما علم أنه لا يكون ممتنعاً، والواجب والممتنع غير مقدور ، والقدرة لا تكون إلا للممكن . كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح فيسد باب اثبات الصانع ويلزم قدم الأثر ، وإما لذاتها فلا يحتاج الى مرجح ، وبالتالي تنتفي القدرة(٢١٠) .

وبعد موضوع اثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تُعرض مسألة شمول القدرة وحدودها . فالقدرة شاملة ومطلقة مثل العلم . الله قادر على جميع الممكنات . ودليل اثبات القدرة هو نفسه دليل اثبات شمولها واطلاقها . فالمصحح للمقدورية الجواز ، وبدونه لا يبقى الا الوجوب والامتناع ، وهما يمنعان من المقدورية . والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها . ولو لم يكن الله قادراً على جميع الممكنات لوجد سبب آخر وهو محال من وجهين ، لأن قدرة الله أقوى فهو الأولى بالتأثير وبسبب دلالة التمانع واستحالة اجتماع مؤثرين(٢١١) .

---

(٢١٠) المحصل ص ١١٦ - ١١٨ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ - ٢٨٥ ؛ المسائل ص ٣٦٠ - ٣٦٢ ؛ الطوالع ص ١٦٠ - ١٧٠ ؛ والذين يتحدثون عن الكواكب هم المنجمون ومنهم الصابئة . وحجة الوجوب والامتناع والامكان يردها عباد بن سليمان من الطبائعيين مع الحكماء .

(٢١١) المعالم ص ٤٢ - ٤٤؛ التحقيق ص ٥٧ - ٥٨ ؛ المسائل ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٩ - ١٣٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ - ٢٨٥ ؛ الطوالع ص ١٦٠ - ١٧٠ ؛ ويذكر القدماء عديداً من الأدلة النقلية التي لا خلاف عليها في اثبات القدرة ولكن الاشكال هو كيفية تصورها بالايجاب والطبع أم بالقصد والاختيار ، وبعض الأدلة العقلية خطابية مثل استحالة صدور الأفعال عن عاجز ، الانصاف ص ٣٥ ؛ وقد يكون الدليل نظرياً مجرداً مثل كل مخلوق كان مقدوراً لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته . فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الأشياء وبعد فنائها فهي تقدر على الممكنات والمحدثات ، وهي قدرة سابقة على الأشياء قادرة على الاختراع ولم تأت عن طريق الاكتساب الفرق ص ٢٢٠.

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى . فكما أن المسألة الرئيسية في العلم هي البداء الذي يشير الى التغير والثبات فإن المسألة الرئيسية في القدرة هي الكل أو الجميع أو الغاية أو النهاية التي تشير الى التقييد والاطلاق . فقد تساءل القدماء هل معلومات الله ومقدوراته لها كل أو لا كل لها ؟ ولما كان الإشكال لا يعبر عن موضوع في الخارج بل عن قسمة انسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح في المنطق لتصنيف الأشياء بين الكل والجزء، الجميع والبعض، اللانهاية والنهاية أو الغاية فإن الشعور يقوم باسقاط قسمة الذهن هذه على التأليه المشخص . فالاجابة بالنفي اثبات للاطلاق حرصاً على التنزيه . فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهي . فالتجزئة والتبعيض والنهاية كلها مظاهر نقص ، والتأليه يعبر عن نفسه في صيغ الشرف والكمال . والاجابة بالاثبات أيضاً اثبات للتنزيه لأن المعلومات والمقدورات لا بد أن تنتهي حتى يبقى المؤله وحده ولا شيء معه كما كان لا شيء معه . فتحديد المعلومات والمقدورات ليس تقييداً للمطلق بل اطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات الى مكانها الطبيعي في عالم الحدوث(٢١٢) .

وبعد اثارة المسألة العامة اطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافع الحقيقية للمسألة التي كانت وراء نشأتها والتي أصبحت نوعاً من التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التي تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل أي بين اطلاق القدرة وتقييدها . إذ يفترض العقل صعوبة أو استحالة أو تناقضاً حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويقف الانسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض إما يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها واثبات قدرته الخاصة .

---

(٢١٢) الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ وعند أبي هاشم الجبائي أحوال الباري في معلوماته لا نهاية لها ، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ، الفرق ص ١٩٦ ؛ ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ؛ وعند أبي الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوزها إذ أن الكل يوجب الحصر والنهاية، الانتصار ص ١٢٣ ـ ١٢٥ ؛ وقد أرجأنا موضوع البداء إلى النسخ في الفصل التاسع عن النبوة.

وأول مشكلة مثارة هي اصطدام القدرة مع العلم في سؤال: هل الله قادر على ما علم ألا يكون ؟ فالجواب بالايجاب اثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم، والجواب بالنفي اثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة . فالعلم أوسع نطاقاً من القدرة، وإمكانيات العقل النظري أكبر بكثير من امكانيات العقل العملي . ولكن يظل سؤال : وكيف يكون هناك علم لا يقع ، ونظر بدون عمل ؟ فالمسألة لا حل لها ولكنها مجرد فرصة للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال بين المزايدة فيها واحكامها بالعقل .

وقد تصطدم القدرة بحرية الأفعال في سؤال هل الله قادر على أفعال العباد ؟ فالرد بالايجاب اثبات لمطلق القدرة على حساب حرية الانسان في حين أن الجواب بالنفي اثبات لحرية الانسان حتى ولو كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة . وأيهما أولى بالتضحية حرية الانسان أم مطلق القدرة ؟ وأيهما أولى بالاثبات حرية الله أم حرية الانسان ؟ إن أكثر أفعال الحيوانات مقدور لها وبالتالي يلزم مقدورين لقادرين . وقد تحول الإشكال النظري الى اختيار الاجابة الأولى وأصبحت نوعاً من المسلمات الوجدانية فتظهر في البسملات مع المشيئة والارادة مسيطرة على كل شيء ، على الانسان أفراداً وجماعات ، وعلى الطبيعة والتاريخ على حساب الحرية الانسانية وحركة الجماهير ووعيها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شيء ، مما سبب رد فعل طبيعي وهو تأكيد الحرية الانسانية وخلق الأفعال كحد من القدرة المطلقة وارهابها وتدخلها في كل شيء[٢١٣] .

---

(٢١٣) عند أهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قادر ولا فاعل إلا هو، الفرق ص ٢٢٠ ؛ وعند الكرامية الله يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته . فأما الحوادث الموجودة في العالم فإنما خلقها الله بأقواله لا بقدرته، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة، وعند البصريين من القدرية لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ؛ وعند البلخي من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال . وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع . أنظر الفصل السابع ، خلق =

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل في سؤال هل يقدر الله على فعل الظلم للانسان ؟ هل يقدر على فعل الشرور والقبائح في العالم ؟ فاثبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل في سبيل التوحيد ، ونفيها احكام عقلي للتوحيد في سبيل العدل . وليس هناك حل عقلي مرضٍ لأن المسألة كلها تمرين عقلي للمزايدة في عواطف التعظيم والاجلال على حساب الاحكام العقلي وتأكيد حق الانسان . وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا الى غيرها حينئذ تصطدم القدرة بأمور المعاد في سؤال هل الله قادر على اثابة السيىء وعذاب المحسن ؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها في نهاية الزمان خارج العالم وليس في الزمان في هذا العالم(٢١٤) .

= الأفعال . ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الانسانية ضد القدرة الإلٓهية وحدوث رد الفعل على الفعل . مثلاً « خلق الأشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذللها بعزته ، فذل لعظمته المتكبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الأرض المهاد ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار في السماء السحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو إله قاهر ، يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعاً وكرهاً له العالمون » ، الابانة ص ٤ ؛ وأيضاً « والقادر على اختراع كل مصنوع ، وابداع كل جنس معقول على ما أخبر به في قوله ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾ . . . القدرة التي أبدع بها الاجناس والذوات» الانصاف ص ٢٣ ؛ وأيضاً « وأنه مقدر لأرزاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم ، وخالق لأفعالهم ، وقادر على مقدوراتهم ، وإله ورب إله ، لا خالق غيره ، ولا رازق سواه كما أخبر في قوله **﴿ الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم ﴾** ، **﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾** ، **﴿ هل من خالق غير الله ﴾** ، **﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾** ؛ وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الأفعال» . الانصاف ص ٢٨ ؛ « ولا يكون في ملكه وارادته شيء إلا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه » ، البحر ص ٣ . وقد ظهر رد فعل المعتزلة في اثبات خلق الأفعال وتصوير أهل السنة ، وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم « يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، فأثبتوا لأنفسهم الغنى من الله ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا إلى أضاليلهم» الابانة ص ٧ ، ويظهر هنا سلاح التكفير وتهمة الأفكار المستوردة على ما يحدث في عصرنا هذا .

(٢١٤) في حين يضحي أهل السنة بالعدل في سبيل المزايدة في التوحيد اثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل في=

ولكن الصدام الأكبر هو الذي نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعي سواء في نهاية الزمان في افناء العالم أو في هذا الزمان في تغيير قوانين الطبيعة (٢١٥). ويكشف هذا الصدام عن صراع فعلي بين الفكر الديني والفكر الطبيعي ، بين الفكر اللاهوتي والفكر العلمي ودفاع الفكر الطبيعي العلمي عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود الى عدم أو العدم الى وجود فالأجسام لها طبائع مستقلة(٢١٦) . وقد تتردد بعض الآراء بين الفكر الديني التقليدي والفكر الطبيعي العلمي الناشيء عندما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الأشياء في وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتفنى فيه الأشياء وهو الفناء نفسه . ويتم ذلك مرة واحدة لا على فترات لأن طبيعة الشيء لا تتجزأ ولأن فناء الكل أعظم قيمة من حيث القدرة من فناء البعض ولأنه فناء طبقاً لمبدأ وليس طبقاً لحالات فردية خاصة . يشير هذا التردد بين الاطلاق والتقييد في الصفات الى بزوغ الفكر الطبيعي العلمي الناشيء

= القول بالوجوب أي بالقانون الكوني الحتمي وليس بالقدرة المطلقة . وأثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق. فعند النظام مثلاً لا يقدر الله على خلق الجهل وسائر القبائح لأن فعل القبيح محال غير مقدور ولأنه يدل على الحيل والحاجة ، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم مثل الثنوية الذين ينكرون القدرة المطلقة نظراً للصراع بين النور والظلمة وتساوي القدرتين، وبالتالي فالله غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خيّر وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك . أما المجوس فقد قالوا إن الله قادر على الشر ولكنه لا يفعله لحكمة، وردوا ما في العالم من شرور إلى أهرمن، وبالتالي يرد مؤرخو أهل السنة أقوال خصومهم إلى أثر أجنبي لنفي ابداعهم الذاتي وأثرهم الداخلي ومحاصرته بتهمة التبعية والأفكار المستوردة .

(٢١٥) أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فناءهما إلى موضوع المعاد في الفصل العاشر .

(٢١٦) عند النظام ، نقلاً عن ابن الراوندي وتكذيب الخياط للرواية ، محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها . ومحال بقاء القديم وحده . ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه ، الانتصار ص ٢١ - ٢٢ ؛ وعنده أيضاً يستحيل عدم الأجسام بعد حدوثها أي أن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على افنائه ، الفرق ص ٧٦ ؛ يستحيل لديه فناء الأجسام وعدمها فالله لا يزل الكافر في النار ولا يدخله فيها . النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها وذلك لأنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها، الانتصار ص ٩١ - ٩٢، ص ١٦٨ .

من باطن الفكر الديني التقليدي واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت من صيغة أخرويات مشخصة عن الارادة الالهية واعلان توقفها بعد أن تكمل غايتها في التاريخ . وان كان هناك إطلاق فهو اطلاق من طبيعة الشيء وليس من ارادة مشخصة خارجة عنها[٢١٧] .

ولكن تظهر الطبيعة في هذا العالم كحد للقدرة في كون الأشياء موجودة ، وأن الوجود هو القدرة . الوجود والقدرة شيء واحد ، ويعني ذلك أنها من جنسه . القدرة تحيل الوجود الى عدم والعدم الى وجود . وما دامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود . وما دام هناك وجود فهناك قدرة . القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز اليها باليد بل هو الوجود ذاته . ومن ثم لا يستحيل عليها شيء لأنها هي الشيء[٢١٨] .

وقد يتحول التمرين العقلي من الوجود العام الى الوجود الخاص أي الى الأجسام ويصبح التمرين هو : هل يقدر الله على خلق العرض ؟ والتمرين العقلي لا يبغي حل مشكلة موجودة بالفعل بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، وهي الصياغات العقلية لعواطف التأليه . والرد بالايجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن الى المستحيل ، وباستعمال طريق الأولى ، وهو الاستدلال المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه . وهو الموقف التقليدي الشائع ، موقف الأشاعرة وأهل السنة يشاركهم فيه

(٢١٧) وعند أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم إذا أراد الله أن يفني العالم خلق عرضاً لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرته أن يفني بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها تفاريق، الفرق ص ١٨٤ ؛ وعند أبي هاشم لا يقدر أن يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض. فالأجسام لا تفنى بفناء يخلقه لا في محل يكون ضد جميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائم بشيء منها فإذا كان ضداً لها نفاها كلها ، يقدر على فناء الجملة لا البعض ، الفرق ص ١٩٧ ؛ وعند معمر فناء كل فانٍ فعل له بطبعه، الفرق ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢١٨) كان ابن النجراني يقول : لا أقول مقدوراً في الحقيقة لأنه كان يحيل القدرة على الوجود . كما أنه لا معلوم إلا موجود ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٩ .

بعض المعتزلة[٢١٩] .أما الرد بالنفي فهو اثبات لطبائع الأشياء المستقلة حتى ولو كانت أعراضاً . فالأعراض من طبائع الأجسام[٢٢٠] . وقد لا يكون النفي نفياً للقدرة وحطة في التنزيه بل هو تصور علمي للتنزيه يستبعد التشخيص ويعيد الاستقلال للأشياء . وماذا في القدرة على خلق العرض من تنزيه ؟ ليس فيها إلا من اثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التي تفعل كل شيء كبيراً كان أم صغيراً في حين أن جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل إلا ما لا يقدر غيرها على فعله . والعظيم هو الذي يتعفف عن فعل صغائر الأمور . تستخدم الموضوعات الطبيعية إذن لاثبات القدرة ليس فقط في خلق الجواهر بل أيضاً في خلق الأعراض . ويصارع الفكر العلمي الطبيعي في جعل الأعراض حالة

---

(٢١٩) عند جمهور المعتزلة الله خالق الأجسام والأعراض كالحركات والسكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٤ ؛ الفرق ص ١١٥ - ١١٦ ؛ وعند بعض المعتزلة الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الأعراض مقدورة له وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره ، الفرق ص ٢٢٠ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١ ؛ وقال الكعبي ان المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شيء . . . وهذا غلط منه على أصحابه . فالأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وأن ثمامة يرى أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها . الفرق ص ١١٥ ؛ بل إن بعض أهل الحق تعبيراً عن التنزيه وصفوا القديم بالقدرة على إنشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢٢٠) إن أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عباد. فالله خالق الجواهر فحسب ، والأعراض من فعل الجواهر بطبائعها . فهو لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الأجسام. خلق الله الأجسام وحدثت الأعراض من فعل الأجسام بطبعها. فناء الأجسام فعل للجسم بطبعة، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبعه، الفرق ص ١٥١ - ١٥٢؛ وعنده أن الأجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها، والأعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة، الفرق ص ٢٢٠؛ ليس لله في الأعراض من صنع ولا تقدير . قدر الله على خلق الأجسام ولم يخلق شيئاً من الأعراض ولا قدرة عليها ، الأصول ص ٩٤ ؛ وعنده الأعراض لا نهاية لها ، والحوادث لا نهاية لها . الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعاً كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، الملل جـ ١ ، ص ٩٩ - ١٠٠.

بالجواهر وبالتالي ينكر خلق الاعراض . والقضية هي : أيهما أولى بالدفاع ، قدرة الله المطلقة مع انكار كل قدرة أخرى أم استقلال الطبيعة وحركة الأجسام وقوانينها ؟ (٢٢١) .

فإذا كان التمرين العقلي ، وهو القدرة على خلق العرض يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن فإن التمرين العقلي الثاني : هل يقدر الله على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟ يعطي للشعور فرصة أكبر لتجاوز المستحيل وذلك لأن الجواهر لها أعراض ، والأعراض لا توجد إلا في جواهر . ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا أعراض وأن تتحكم في طبائع الأشياء وتتحداها على عكس الانسان الذي لا يستطيع خلق جواهر بلا أعراض حين تخضع قدرته لطبائع الأشياء وقوانين الطبيعة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله في حين أن الرد بالنفي اثبات لطبائع الأشياء ولقوانين الطبيعة المستقلة ، وتصور علمي للتنزيه وقضاء على تشخيص القدرة(٢٢٢) .

ثم يأتي تمرين ثالث يسأل عن قلب الأجسام من جوهر الى عرض ومن عرض الى جوهر في صيغة : هل يقدر الله على قلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً ؟ والغاية من السؤال السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال طبقاً لاستدلال شعوري على النحو الآتي : بما أن الانسان لا يقدر على

(٢٢١) يتهم أهل السنة معمر اتهامات اقناعية خطابية مثل . وقد يكون العرض أقوى من الله الخالق للأجسام المحصورة ، فالعرض يشارك في صفة الأزلية ، الفرق ص ١٥٣ - ١٥٤ ؛ يلزمه من هذا الأصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الأعراض والله لا يقدر إلا على الأجسام فحسب . فالقادر على أجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر إلا على جنس واحد ، الأصول ص ٩٤ ؛ يلزمه ألا يكون هناك فعل لله أصلاً ، ويتهمه ابن حزم بذلك أيضاً وبأنه ما دام ينكر الصفات الأزلية لأنه معتزلي ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به، وبالتالي لا يكون لله أمر ولا نهي ، وبالتالي لا تكون هناك شريعة أصلاً . «فأدى مذهبه إلى خزي عظيم » ، الملل جـ ١ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٢٢٢) الرد بالايجاب عند صالح وأبي الحسين ، وبالنفي عند عامة أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

قلب الأجسام أعراضاً والاعراض أجساماً بل انه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر الى جواهر مثلها أو الأعراض الى أعراض مثلها يكون المؤله المشخص اذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الانسان فيستطيع أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً . وبتعبير آخر بما أن الانسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة فإن المؤله المشخص اذن يكون هو وحده القادر على ذلك . ومن ثم يفي الرد بالايجاب بهذا الغرض، في حين يكون الرد بالنفي اثباتاً للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظام قوانينها وكأن القدرة لا تثبت إلا على حساب العالم وأن استقلال الطبيعة لا يثبت إلا على حساب القدرة . ويكون حساب المكسب والخسارة هو: أين موقف الانسان وموقعه في العالم ؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كانسان وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده في عالم يحكمه قانون ، وبالتالي ينشأ العلم ويتأسس النظام ؟[٢٢٣] . ويمكن التوفيق بين الموقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات الأول يحدث في ذات المؤله ، وهو يدخل تحت قدرته ، والثاني يحدث في العالم الخارجي وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسير طبقاً لطبائع الأشياء . بل ان الخلق نفسه لم يتم بالقدرة الشخصية للتألية بل بالكلام وحده أي بالفكر وليس بالارادة ، بالمعنى وليس بالقوة ، بالعقل وليس باليد[٢٢٤].

ثم يأتي تمرين رابع ليعطي نفس الفرصة للشعور كي يعبر عن عاطفة التأليه وهو: هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟ ويقدم الذهن قسمته المنطقية؛ الكل والجزء ، ثم يسقطها على الأجسام فيصبح الجسم كلاً يتكون من أجزاء لا تتجزأ. ويكون التمرين: هل يمكن تحويل الكل إلى جزء؟ وبما أنها

(٢٢٣) عند بعض المتكلمين الأجسام على ما هي عليه ولكن الله قادر على فكها ، فالجسم أخلاط . وعند البعض الأخر القلب ابطال للأعراض والاعراض قائمة ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢٢٤) هذا هو موقف ابن كرام . لا يقدر الله إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته من إرادته وأقواله وادراكاته وعلاقاته . فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس فيها شيء مقدور له . ولم يكن قادراً على شيء منها مع كونها مخلوقة . وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله « كن » لا بقدرته ، الفرق ص ٢٢٠ ؛ الأصول ص ٩٤.

استحالة منطقية وطبيعية عند الإنسان فإن المؤلّه المشخص يكون هو وحده القادر على تجاوز هذه الاستحالة وتحويلها إلى امكانية بالقدرة المنظمة. فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التألية في هذه القسمة المنطقية التي قدمها الذهن وأسقطها على الطبيعة[٢٢٥] . ويكون الرد بالنفي هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التي يمكن التعبير عنها في صياغات عقلية علمية لا تمسها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التي يقدمها الذهن تعبيراً عن عواطف التعظيم والاجلال .

وقد يُثار نفس السؤال عن طريق ادخال القدرة الانسانية ، وبالتالي يقدر الله في العالم ويفعل في الأجسام والأعراض من خلال قدرة الانسان ، هدماً لها وقضاء عليها حتى لا تقوي أن تصمد أمامها الطبيعة ولا أن يقف في مواجهتها الانسان. وصيغة السؤال: هل يوصف الباري بالقدرة على أن يُقْدِر خلقه على الحياة أم لا؟ وعلى فعل الأجسام أم لا؟ هل يقدر اللّه أن يخلق قدرة لأحد على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ هل يقدر اللّه أن يخلق قدرة لأحد على شيء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وفي مقابل الإيجاب الذي يمثل القدرة المطلقة الشاملة[٢٢٦] هناك النفي النسبي عن طريق نفي الأقدار من الأجسام وإثباته في الأعراض أو اثباته في بعض الأعراض ونفيه في البعض الآخر[٢٢٧]. وهناك النفي

(٢٢٥) هذا هو موقف النظام ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٩ .

(٢٢٦) جوز غلاة الروافض أن يقدر الباري عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح والحركات والألوان وسائر الأفعال ، مقالات جـ٢ ، ص ٥٩ ؛ وشاركهم في ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا في غير حيزهم ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٧ ؛ كما أنه رأي عامة أهل الإسلام بأن الله أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يقدر أحداً إلّا بأن يخلق له القدرة ولا يكون حياً إلا بأن يخلق له الحياة ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٦ ؛ ولا فرق أن يقال في ذلك بين أن الله أقدرهم على الخلق أو أعجزهم عنه فقد قال بعض المتكلمين ان العباد قد أعجزهم الله عن اختراع الجواهر لأنفسهم وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٨ .

(٢٢٧) عند الصالحي لا يوصف الباري بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر على أن يقدرهم على فعل الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ، مقالات =

المطلق في الأجسام والأعراض معاً تأكيداً لقدرة الانسان ودفاعاً عن استقلال الطبيعة(٢٢٨). ولما كان موضوع القدرة كأقدار داخلاً في موضوع الكسب فقد جعل البعض الانسان قادراً على الكسب عاجزاً عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المحجوز عن خلقه(٢٢٩). ويفضل البعض الآخر الغاء المشكلة كلها، فلا يوصف الانسان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق ورفض التمرين العقلي نظراً لما يقدمه من متاهات لا تسمح إلا بالتعبير عن عواطف التألية تعظيماً للمؤله وتحقيراً للطبيعة وتعجيزاً للانسان(٢٣٠).

وقد يضاف الى القدرة صفة أخرى تابعة لها أو مستقلة عنها وهي صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمانٍ. رباعي ورباعي. والحقيقة أنها صفة اضافية لأن القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة وصفة الخلق أو التخليق مؤثرة أيضاً على سبيل

= جـ ٢، ص ٥٩ - ٦٠، ص ٢١٧؛ وعند النظام لا عرض إلا والباري جائز أن يقدر عليه ما هو من جنسه ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة. فأما الألوان والأراييح والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها لأنها أجسام عندهم وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات، مقالات جـ ٢، ص ٦٠، ص ٢١٧؛ أما عند بشر فإن الباري قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والادراك، وقد أقدرهم الله على ذلك. فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك، مقالات جـ ٢، ص ٦٠، ص ٢١٧؛ ويشاركه أبو الهذيل والجبائي، فالحياة والموت وسائر الأعراض لا يوصف الباري عندهما بالقدرة على الاقدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة، والعجز والقدرة، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الانسان ولا يعرف كيفيته، مقالات جـ ٢، ص ٢١٧؛ أما الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجوز الاقدار عليه عند أبي الهذيل، مقالات جـ ٢، ص ٦٠.

(٢٢٨) عند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي، مقالات جـ ٢، ص ٢١٦؛ وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد وما خلق لا قدرة على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك، مقالات جـ ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢٢٩) هذا هو موقف النجار، مقالات جـ ٢، ص ٢١٨.

(٢٣٠) قال البعض لا نقول إن الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا عليه لاستحالة ذلك وإن كنا قادرين على الكسب كما أن الحركة التي يقدر الباري عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحلّها الله في نفسه ولا بالعجز، مقالات جـ ٢، ص ٢٢٨؛ وقال بعضهم لا يوصفون بالقدرة على ذلك ولا بالعجز عنه لاستحالته، مقالات جـ ٢، ص ٢١٨.

الصحة ومن ثم لا فرق بين الصفتين. أما التكوين فإنه ليس صفة مستقلة بل داخل في القدرة أو في الارادة لأن التكوين تخصيص مثلها[٢٣١].

والحقيقة أن اللفظ في أصل الوحي يشير إلى الفعل والموصوف ولا يشير إلى الصفة مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل ولكنها ليست اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل ولا تعني فقط القدرة بل تعني أيضاً التقدير وحسن الادراك وميزان الأمور والتخطيط والاعتدال في النسب، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة بل انها تقدير في الطبيعة وتقدير من الانسان للطبيعة[٢٣٢].

٤ ـ **الحياة**. هي ثالث صفة في الثلاثي بعد استقرار نسق الصفات وان اضطرب مكانها في البداية بين الثلاثي والرباعي[٢٣٣]. وقد لا تظهر الحياة على

---

(٢٣١) النهاية ص ١٠٥ ـ ١٠٧ ؛ يثبت بعض فقهاء ما وراء النهر أن صفة التخليق غير صفة القدرة وينفيها الأكثرون، المعالم ص ٥٠ ـ ٥٢؛ وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة. إن كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهي صفة نسبية فيلزم من حدوث الكون حدوث التكوين. وإن كان المراد بها صفة مؤثرة فهي عين القدرة، التحقيق ص ٩٥ ـ ٩٧ ؛ أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون، المحصل ص ٣٥ ؛ التكوين صفة أزلية هي تكوينية العالم، ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل في الوقت وجوده على حسب علمه وارادته وهو غير المكون، النسفية ص ٨٦ ـ ٩٠ ؛ قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فإن متعلق القدرة قد لا يوجب أصلاً بخلاف متعلق التكوين. القدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده، الطوالع ص ١٨٤ ؛ وقد زادت الماتريدية في صفات المعاني صفة ثامنة سموها التكوين بالرغم عن اعتراض الأشاعرة وسؤالهم عن فائدة التكوين بعد القدرة، الكفاية ص ٥٩ ؛ وذلك لأن حي عالم قادر شروط للخلق، الانصاف ص ٣٦ وبالتالي في الثلاثي ما يكفي عن اضافة صفة ليكوّن الرباعي.

(٢٣٢) ظهر لفظ «قدر» ومشتقاته في أصل الوحي ١٣٢ مرة منها بمعنى قَدَر أي قتّر ١٣ مرة، قدَّر بمعنى خطّطَ حوالي ١٣ مرة، أو بمعنى ظن أو حسب ٣ مرات، وقدْر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالي ١٢ مرة. ولكن الاستعمال الأغلب بمعنى القدرة حوالي ٦٥ مرة كان في صيغة الصفة قادر في الفرد ٧ مرات أو الجمع ٧ مرات أو القدير حوالي ٤٥ مرة أو المقتدر مفرداً أو مجمعاً حوالي ٤ مرات. ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنى مستقلاً عن الفعل والفاعل.

(٢٣٣) تظهر الحياة مع الرباعي بعد السمع والبصر والارادة وقبل الكلام، الأصول ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ؛ =

الاطلاق لأنه لم تكن هناك مخاطر عليها[٢٣٤] . وقد لا تظهر إلا في عبارة يختتم بها السمع والبصر (الادراكات) في أمر الرباعي والسباعي معاً[٢٣٥] . وقد تظهر في الثلاثي بعد القدرة والعلم[٢٣٦] . ولكن الغالب ظهورها نظراً لأهميتها غير المتوقعة في أول السباعي والثلاثي معاً[٢٣٧] .

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معاً . فلا يوجد عالم إلّا حي ولا يوجد عالم قادر إلا كان حياً . وأحياناً تمتد الحياة فتصبح شرطاً للرباعي أيضاً . فالحياة شرط الادراك كالسمع والبصر . وقد يوجد الشرط دون المشروط ولكن لا يمكن وجود المشروط دون الشرط[٢٣٨]. يستحيل وجود الفعل من مَوَات، وما دام الله فاعل الأشياء وجب أن يكون حياً . ولما ثبت بالدليل على أن الباري صانع قادر فاعل ، وصح الفعل وقوعه من الميت فإن وقوعه من الحي أولى . الحي هنا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات . ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الاحصاء والملاحظة والسبر والتقسيم . وذلك في الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الانسانية في عبارة «الواحد منا»، وقد تستعمل بعض الأدلة النقلية لاثبات الحياة ولاثبات أن الله حي[٢٣٩] .

= كما تظهر بعد السمع والبصر والقدم وهما بعد العلم باسقاط القدرة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ؛ أو كرابع صفة في الثلاثي بعد القدرة والارادة والعلم ، الكفاية ص ٥٠.

(٢٣٤) هذا هو الموقف في الابانة .

(٢٣٥) الغاية ص ٣٣ ؛ الحصون ص ٢٢.

(٢٣٦) التحقيق ص ٦٧ - ٦٨.

(٢٣٧) الانصاف ص ٣٥؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الرسالة ص ٣٣.

(٢٣٨) الحياة صفة تصح لمن قامت به الادراك كالعلم والسمع والبصر أي يصح أن يتصف بذلك . ولا يلزم من الحياة الاتصاف بالادراك بالفعل ، وهي لا تتعلق بشيء موجود أو معدوم ، الكفاية ص ٥٠ ؛ الانصاف ص ٣ ، ص ٣٥ ؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ؛ اللمع ص ٢٥ ؛ الارشاد ص ٦٣ ؛ المسائل ص ٣١٤ ؛ المحصل ص ١٢١ ؛ المعالم ص ٤٤ ؛ الشرح ص ١٦٠ - ١٦٧ .

(٢٣٩) وذلك مثل « الحي القيوم » ؛ « وتوكل على الحي الذي لا يموت » ، المسائل ص ٣٦٤.

ولكن ماذا تعني الحياة؟ نظراً لارتباط العلم والقدرة والحياة فقد تفيد الصفات الثلاث معاني بعضها البعض مما يدل على الوحدة بينها . كما تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشير الى التغاير بينها(٢٤٠) . وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثي وحده بل ينطبق أيضاً على السمع والبصر من الرباعي لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة . وقد يفيد اثبات الثلاثي اثبات الذات نظراً للتوحيد بين الذات والصفات(٢٤١) . ومع ذلك قد يفضل البعض تمايز المعاني بين الصفات الثلاث(٢٤٢) ولكن بالاضافة الى التعريف بالشرط(٢٤٣) أو التعريف بالذات هناك عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الأزلية والوظيفة العضوية . فالحياة صفة قديمة أزلية تطلق عليها الأحكام العامة الثلاثة للصفات . وقد تكون استحالة الضد أي الموت نظراً لأن الصفات هي قلب للأضداد . وقد تكون الحياة اعتدال المزاج النوعي ، أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال . على أية حال الحياة شعور بديهي ، كمال يستتبع العلم والارادة وكل مظاهر الحياة . والحياة كصفة أزلية هي

---

(٢٤٠) عند أبي الهذيل تعني الله عالم أنه قادر وتعني أنه حي أنه قادر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛ وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحي تعني الباري شيء لا كالأشياء أنه قادر لا كالقادرين ، وتعني حي لا كالأحياء أنه عالم لا كالعلماء ، فالصفات معانيها واحدة مثل اقبل وهلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، وأجاز الصالحي من المعتزلة كون ما ليس بحي عالماً قادراً مريداً فلا يكون له على هذا الأصل أن الصانع حي ، الأصول ص ١٠٥ ؛ العلم والقدرة دون الحياة هي أقرب إلى صفات الحاسب الآلي منها إلى صفات الله ؛ وعند البغداديين وعلى رأسهم الاسكافي تعني حي أنه قادر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٥ ؛ وعند بعض البغداديين لا يعني الله عالم الله قادر أو الله حي بل الله حي تعني أنه قادر وأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وأنه بصير تعني أنه عالم بالمبصرات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢٤١) عند الجبائي تعني حي عالم قادر اثبات ذاته ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٥ .

(٢٤٢) ينكر عباد أن يكون معنى عالم أنه قادر أو أن يكون معنى قادر أنه حي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ؛ وعند المعتزلة البصريين لا تعني الله حي أنه قادر ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٥ .

(٢٤٣) هذا هو رأي جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبي الحسن البصري ، المحصل ص ١٢١ ؛ الحصون ص ٢٢ ؛ الطوالع ص ١٧٩ ؛ المواقف ص ٢٩٠ ؛ الرسالة ص ٣٣ - ٣٤ ؛ التحقيق ص ٦٧ - ٦٨ .

حياة المطلق بلا مادة أو مضادة لحياة المادة ، فهي الحياة الخالصة الطاهرة . وهو قلب للوضع الانساني . فبما أن الحياة الانسانية ملامسة للمادة ، حياة البدن ، فالأشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن[٢٤٤] . وقد نشأ من هذا التصور للروح الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضاً على قسمة الحياة إلى روح ومادة، واعتبار المادة أقل شرفاً وأحط مرتبة من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الانساني ، الفردي والجماعي[٢٤٥] .

لم يتعرض القدماء كثيراً لهذه الصفة الثالثة وهي الحياة مع أنها الصفة التي تستطيع أن تكتشف الانسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقاً له وكما كشفت القدرة عن طبائع الأشياء وعن الحرية الانسانية . لم يذكر القدماء إلا أن الباري حي لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة . الحياة حياة الفعل ، والفعل فعل الحياة[٢٤٦] . وبما أننا لا نحيا ، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا في العلم والقدرة لاثبات أن الله عالم بكل شيء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور لاعطاء تصور تمثله السلطة لاحكام سيطرتها . ومع ذلك ان لم يعبر جيلنا عن الحياة في صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع فإنه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفريج

---

(٢٤٤) عند أهل السنة ، حياة الإله بلا روح ولا اغتذاء ، والأرواح مخلوقة خلاف النصارى وقولهم بقدم الأب والابن والروح ، الفرق ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧ ؛ قال الأصحاب ان حياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس . والحياة عند أكثر الأصحاب غير الروح لأن الحياة صفة والأرواح أجسام ، ولله حياة هي صفة أزلية وليست له روح . فأما الأرواح المنسوبة إليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذي يقوم في القيامة صفاً واحداً . وأرواح الحيوانات أجسام. ولو أمر الله جسماً بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك في الحياة). والحياة المحدثة جنس واحد، وكل قائمة بنفسه يصح قيام الحياة به . وعند القدرية ، لا يصح وجود الحياة إلا في بنية مخصوصة. وإذا ثبت أن الله حي وأن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها صوت ولا ضد من أضداد الحياة كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز وكذلك في سائر الصفات الأزلية ، الأصول ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٢٤٥) أنظر مقالنا « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في قضايا معاصرة جـ ١ .

(٢٤٦) يقول الغزالي « والنظر في صفة الحياة لا يطول » ، الاقتصاد ص ٥٤ .

السري عن الهم أو في التعبيرات الرمزية في الأدب والصحافة من أجل رفع الغطاء عن الحياة المانع لها من الصياغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذي يهدف الى تخفيف حدة الأزمة نفسياً أو باعطاء الوعود أو باظهار بطولة ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول الى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظري الى التفريج العملي أو عدم الوعي بها على الاطلاق ، وحصر الحياة في البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية أو باستغلال الأزمات للمكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أو تعميتها وتبريرها ولويها لصالح السلطة بالتستر وراء الحكم وهو في الحقيقة وضع للعلم في سوق السلطة أو هروباً إلى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو في حلقات الحشيش وجلسات المرح . أما في أصل الوحي فالحياة هي الحياة الدنيا، حياة الناس. الحياة امتحان واختبار وعمل ، قانونها الأضداد ، اخراج الحياة من الموت والموت من الحياة . وهي فعل الله لاحياء الأرض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تُستعمل كصفة له . الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له[٢٤٧] .

٥ - السمع والبصر. وهما أول صفتين في الرباعي ، يأتيان معاً باستمرار في هذا الترتيب بداية بالسمع وتثنية بالبصر . وهما أقل ظهوراً من الارادة والكلام كما أن الحياة أقل ظهوراً في الثلاثـي من العلم والقدرة . وكلاهما يدخلان على أنهما

---

(٢٤٧) ذكر لفظ الحياة في القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة منها بمعنى التحية ١٠ مرات ، وبمعنى الاستحياء ٦ مرات ، وكاسم علم « يحيى » نبياً ٥ مرات ، والحيوان مرة واحدة ، والحية مرة واحدة . وتظهر كفعل ٦٤ مرة وكصفة مفردة حي ١٩ مرة وجمع ٥ مرات وكاسم حياة ٧٦ مرة ومحيا مرتين وكاسم فعل محيي مرتين . وقد استعمل اسم حياة بمعنى الحياة الدنيا في كل المرات وليس كصفة لله . أما صفة حي فقد استعملت ٥ مرات لله فقط مثل ﴿ الله لا إله إلاّ هو الحي القيوم ﴾ (٢ : ٢٥٥)، (٣ : ٢)؛ ﴿ وعنت الوجوه للحي القيوم ﴾ (٢٠ : ١١١)؛ ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ﴾ (٢٥ : ٥٨)؛ ﴿هو الحي لا إله إلاّ هو ﴾ (٤٠ : ٦٥)؛ والمرات الأربع عشرة الباقية للانسـان الحي وليس للإله الحي بفعل الله . وقد استعمل فعل يحيي، وأحيا الله حوالي خمسين مرة . فالله يُحيي والانسان يحيا . وصيغة الجمع أحياء كلها للانسان (٥ مرات). أما فعل الحياة يتشارك فيه الانسان مع الله . فالمسيح يحيي الموتى باذن الله (٣ : ٤٩)، وفرعون يقتل الأبناء ويستحيي النساء (٥ مرات) ، والانسان يبعث حياً (٥ مرات)، والشهداء أحياء (٥ مرات).

من الادراكات . لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم في اثباته ومع اثبات أوصاف الصانع وعلى انهما مظهران للحياة[٢٤٨] . يظهران في اثبات صفات التشبيه عرضا ، ضد نفاتها بارجاعهما الى العلم[٢٤٩] وقد تداخلت الصفتان في الثلاثي . فعندما تنتقل الارادة الى الثلاثي يظهر البصر كثاني صفة في الثلاثي ، الكلام ، البصر ، السمع[٢٥٠] . وعندما يصير الرباعي ثلاثياً بعد إدخال الإرادة بعد القدرة في الثلاثي يبقى السمع والبصر والكلام[٢٥١] . ويظهر السمع والبصر مع القديم بعد العلم وقبل الحياة ، وأهمها اثبات الصفات أو نفيها قبل قدمها أو حدوثها[٢٥٢] . فإذا ما استقل الثلاثي فإن السمع والبصر يظهران أما آخر الرباعي واما في وسطه وأما في أوله[٢٥٣] . وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقي الأسماء[٢٥٤] .

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل . والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض ، ويمكن تأويله على نحو مجازي . والعقل هو أن الله حي ، ومن صفات الحي السمع والبصر . الحي لا يكون الا متكلماً سميعاً بصيراً[٢٥٥] .

---

(٢٤٨) اللمع ص ٢٥ .

(٢٤٩) الابانة ص ٣٥ .

(٢٥٠) السمع ، والبصر ، والكلام (بعد الارادة والقدرة والعلم) ، الحصون ص ٢٠ .

(٢٥١) الكفاية ص ٥٢ - ٥٤ .

(٢٥٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٨ .

(٢٥٣) في الأخر في النظامية ص ٢٢ - ٢٣ ؛ النهاية ص ٣٤١ - ٣٥٥ ؛ الغاية ص ١٢١ - ١٣٣ ؛ وفي الوسط في الارشاد ص ٧٢ - ٧٦ ؛ الاقتصاد ص ٥٨ - ٦٠ ؛ المسائل ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ؛ الطوالع ص ٨٢ ؛ المحصل ص ١٢٣ - ١٢٤ ؛ المواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ؛ المعالم ص ٤٥ - ٤٧ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٢٣ .

(٢٥٤) يتحدث ابن حزم عن السميع والبصير كما يتحدث عن الغفور العزيز القدير الرحيم في مقابل الخلاق الرزاق . الأولى قديمة ، والثانية حادثة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٠ - ١٣٢ .

(٢٥٥) وذلك مثل ﴿وهو السميع البصير﴾ ، ﴿إنه بكل شيء بصير﴾ ، ﴿إنه سميع بصير﴾ ، ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ ، ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ ، ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم﴾ ، ﴿إن الله سميع بصير﴾ ... الخ . الرسالة ص ٤٧ - ٤٨ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٠ ؛ المحصل ص ١٢٣ - ١٢٤ ؛ الارشاد ص ٧٢ - ٧٤ .

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الأزلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الادراكية العضوية الصرفة . فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاته يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصـرات[٢٥٦] . ولكن السمع والبصر أيضاً ليسا صفتين مستقلتين عن العلم بل وسيلتان للعلم أي إدراكان . فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والادراك لا يزيد على العلم ، بل هو العلم الحسي التجريبي . يرجع السمع والبصر إلى الادراك قبل أن يصبح علماً نظرياً أو استدلالياً. هما إدراكان قبل العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود . فهما قبل العلم كادراك وبعد العلم كنظر[٢٥٧] فالادراكات من قبيل العلوم . صحيح انه قد يحدث ادراك حسي دون علم وقد يحدث علم دون ادراك حسي وذلك لأن تحويل الادراك الى علم مشروط بسلامة الادراك وبالانتباه على ما هو معروف في نظرية العلم وفي

(٢٥٦) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام . ويفرق المتأخرون في تعلق الصفة بين تعلق خلوصي قديم وتعلق تنجيزي بعد وجودها ، الكفاية ص ٥٢ ـ ٥٤ ؛ عند المتقدمين من المعتزلة أن الباري سميع بصير على الحقيقة ، الارشاد ص ٧٢ .

(٢٥٧) هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الأشاعرة مثل الآمدي في « الغاية » حين ينكر أن تكون الصفتان زائدتين على العلم ؛ المعالم ص ٤٥ ـ ٤٧ ؛ وكذلك الغزالي . وعند الأشعري ذاته الادراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبي الذي لا يثبت تصوراً للادراكات أصلاً ، النهاية ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ ؛ وعند الكعبي والنظام أن كون الإله سامعاً يفيد كونه عالماً بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة وهو باطل عند الأشاعرة لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في حال السماع ثم يكون عالماً به في الحالة الثانية سامعاً وبالتالي صح أن سمع الشيء غير العلم به ، الأصول ص ٩٦ ؛ وعندهما واتباعهما من المعتزلة كل مسموع سمع ادراك لا سمع ، علم به من غير أذن ولا جارحة ، الأصول ص ٩٦ ؛ فالسمع والبصر يعنيان العلم ، ولو قيل سميع للألوان، بصير بالأصوات بمعنى عالم لكان جائزاً مثل ﴿ يعلم السر وأخفى ﴾ ، بصير وسميع بمعنى عليم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٠ ؛ وأيضاً الملل جـ ١ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ؛ المحصل ص ١٢٣ ـ ١٢٤ ؛ الاقتصاد ص ٧٧ ـ ٧٨ ؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ كما أبطل الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعاً وبصيراً إلاّ على معنى أنه عالم . وكذلك قالت الجهمية إن الله عالم ولا تقول إنه سميع بصير على غير معنى عالم ، الابانة ص ٣٥ ؛ التنبيه ص ١٢١ ؛ الطوالع ص ١٨٢ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٦ ؛ التحقيق ص ٦٨ ـ ٦٩ ؛ الشرح ص ١٧١ ـ ١٧٣ ؛ الابانة ص ٣٣ ـ ٣٤ .

نظرية الرؤية . ويعتمد نفي السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو كانا حادثين لكانت الذات محلاً للحوادث وعلى احتياجهما الى حاسة وآلة وعضو ووظيفة وهو محال . وقد يتوقف البعض دون اثبات أو نفي(٢٥٨) . والعجيب أنه في نفس الوقت الذي يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمة بالذات يثبتان أيضاً على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين(٢٥٩). وكأن الإيغال في إثبات الصفة القديمة ينقلب الى تشبيه حسي لاثبات وظيفتين حسيتين . لذلك حرص البعض على اثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو، لا يثبتان بآلة صِماخٍ وأذن أو عين وحدقة . كذلك يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفي الضد أي الآفة ، أي استحالة الصمم والعمى ، فكلتاهما صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص . فالحي ان لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من الادراك كان سميعاً بصيراً(٢٦٠) وذلك يدل على أن نشأة الصفات هي في أضدادها عن طريق القلب ، أي نفي مظاهر النقص الانساني لاثبات مظاهر الكمال الانساني .

ويذكر أحياناً السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم أو ارتباطها بالادراك أو ارتباطها بالقدرة كالقول بأن سمع الإله قدرته على

---

(٢٥٨) وذلك مثل ابي الحسين البصري تلميذ القاضي عبد الجبار، اعتقادات ص ٤٥ .

(٢٥٩) عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والأصوات على الحقيقة لا بمعنى أنه عالم بها، الفرق ص ١٨١ ؛ سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات لم يزل رائياً لنفسه وسامعاً لكلام نفسه. ويثبت الأشعري السمع والبصر وينقد تأويل المعتزلة، الابانة ص ٤٣ ـ ٤٤ ؛ سميع بصير أي مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة إدراكاً معيناً، الانصاف ص ٢٥ .

(٢٦٠) اللمع ص ٢٥ ؛ الارشاد ص ٧٢ (الجبائي وابنه)؛ النهاية ص ٣٤٤ ـ ٣٥٥ ؛ الغاية ص ١٢١ ـ ١٣٣ ؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الاقتصاد ص ٥٨ ـ ٦٠ ؛ المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ النظامية ص ٢٢ ـ ٢٣ ؛ يقول الأشعري إن الله سميع بصير لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير. فلما كان الله حياً لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك إذ كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه. اللمع ص ٢٥ .

ادراك مسموعاته[٢٦١] . ولكن يبدو أن البصر قد حظي باهتمام أكبر من السمع بالرغم من أن الوحي سمعي لا بصري . فكل موجود يجوز أن يكون مسموعاً ومرئياً وبالتالي لا يوجد موجود الا إذا أدرك من خلال الحواس . ولا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ومع ذلك يظل السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود أو كان أصوات الهامسين[٢٦٢] . ويثبت البصر أيضاً بنفس حجة ثبوت السمع . فتجوز رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعدوم. ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الأعراض؟

الدليل على رؤية الأعراض هو التمييز بالبصر بين الألوان وبين التآليف والأكوان . ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والتحقق من وجود المعلوم حتى ولو كان مختفياً عن الأنظار . فالبصر يعني العلم ، والادراك الحسي مقدمة للعلم وليس هو العلم . العلم لا يكون الا نظرياً . ولا يمكن أن تكون الرؤية هي العلم ، فقد يرى الانسان شيئاً ولا يعلمه أو يعلم الانسان شيئاً ولا يراه. ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسموع والمبصر كموضوعات ادراك . وبالتالي يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات الى الصفات في سؤال هل يسمع الله ذاته ؟ هل يرى الله ذاته ؟ وبالتالي تتحول الصفات الذاتية الى موضوعات مسموعة أو مرئية ثم تتحول الموضوعات الى ذات مشخصة ، ويصبح الله ذاتاً وموضوعاً ، سامعاً ومسموعاً ، مُبصِراً ومُبصَراً[٢٦٣] .

---

(٢٦١) الأصول ص ٩٦.

(٢٦٢) جواز سماع كل موجود ورؤيته حجة الأشعري . ولا يسمع إلا ما كان صوتاً رأي القلانسي . وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الأعراض لا تدرك إلاّ بالحواس ، الأصول ص ٩٧ ؛ أمّا عند الكعبي ومعتزلة بغداد فالله لا يسمع شيئاً على معنى الادراك السمعي ؛ السميع البصير تعني عليم بالمسموعات والمرئيات ، الفرق ص ١٨١ ؛ الارشاد ص ٧٢ ؛ ووافقه جماعة من النجارية بكل من قال إنه سميع بصير لذاته ، النهاية ص ٣٤١ - ٣٤٤ ؛ وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سامع على الحقيقة بل على معنى أنه يعلم المرئي من المسموع ، الفرق ص ٣٣٥.

(٢٦٣) عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه . ويستحيل أن يكون مرئياً كمن يقول انه يعلم غيره ولا يعلم نفسه ، الأصول ص ٩٨ ؛ وعند الجبائي تعني لم يزل رائياً لم يزل عالماً ، مقالات =

وقياساً على السمع والبصر ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس كصفات للذات خاصة وأن فقدانها نقص ، وأنها من كمالات الحي ؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والتألم والشهوة فهي أيضاً كمالات للحي ؟ الحواس كلها طريق للعلم وللاتصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء مثل السمع والبصر . هل يغني السمع والبصر عن باقي الحواس لأن باقي الكيفيات الحسية داخلة فيهما وكأن المدركات نوعان سمعية وبصرية ، مثل الفنون ، لا ذوقية أو شمية أو لمسية ؟ وقد أبدعت الحضارة قديماً ليس فقط في الفنون السمعية (الشعر) بل أيضاً في الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة) والذوقية (الطعوم) والشمية (الأراييح) واللمسية (الحرائر)[٢٦٤] . والحقيقة ، أن ذلك كله هو اكمال للوعي بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه مع اعطاء الأولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لأنهما أقرب الى ادراك المعاني . والحواس ليست صفات أزلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصوري) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الأشعة والعين والأجسام والاعراض ، والحواس والآلات ، والأذن والصماخ ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادي) بل هي مدركات حسية يعي الوعي من خلالها العالم . الوعي يرى ذاته خارجاً منه ، مطروداً من العالم ، غريباً عنه . وهذا ما يؤكده تحليل

= جـ ٢ ، ص ١٨٧ - ١٨٨ ؛ وعند الكعبي لا يرى نفسه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره . وعند الكعبي والنظام لا يرى الله شيئاً في الحقيقة . وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يرى ولا يرى هو نفسه ، الانصاف ص ١٧٦ - ١٧٧ . وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئاً ولا يُرى ، وأولوا الرؤية بمعنى العلم . فمن رأى شيئاً علم ، الأصول ص ٩٧ - ٩٨ ؛ وعند أهل السنة تثبت آية ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ عدة أشياء منها اثبات الأبصار أعراضاً خلافاً لنفاة الأعراض ، وإبطال قول أبي هاشم بأن الادراك ليس بمعنى ، واثبات رؤية الأعراض، الأصول ص ١٠١ - ١٠٢ ؛وأجمعوا على أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائياً لنفسه ، الأصول ص ٩٧ ؛ وعند النظام لا مرئي إلاّ اللون ، واللون جسم ؛ وعند الجبائي المرئيات جواهر وألوان وأكوان وعند أبي هاشم المرئيات جنسان جواهر وألوان ، الأصول ص ٩٧ - ٩٨.

(٢٦٤) الاقتصاد ص ٥٩ - ٦٠ ؛ الانصاف ص ٢٥؛ الارشاد ص ٧٦ - ٧٧ ؛ الشرح ص ١٧٤ - ١٧٥ .

السمع والبصر في أصل الوحي . فالسمع فعل أكثر منه صفة ، وفعل انساني وليس فعلاً الهياً . وهو مرتبط بالعلم وطريق له . أما البصر فهو أيضاً فعل للانسان أكثر منه فعلاً لله وكذلك البصر والإبصار للانسان للادراك الموجه بالانتباه(٢٦٥) .

---

(٢٦٥) ذكر لفظ « سمع » ومشتقاته في القرآن ١٨٥ مرة، كفعل (١٠٨ مرات) وكاسم (٢٢ مرة) ، وكصفة (٥٥) مرة، سميع (٤٧)، سماع (٤)، سمع (٢)، سمع(٢) ، مما يدل على أن السمع فعل أكثر منه اسماً. ومن استعمالات الأفعال كلها لا يذكر الله فيها إلا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات وهي **﴿ قد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ﴾** (٣: ١٨١)، **﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله ﴾** (٥٨: ١) ، **﴿ قال لا تخافا انني معكما اسمع وأرى ﴾** (٢٠: ٤٦)؛ **﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم ﴾** (٤٣ : ٨٠)؛ **﴿ والله يسمع تحاوركما ﴾** (٥٨: ١)، مما يدل على أنه فعل انساني وليس فعلاً إلَهياً . وقد يكون الله هو الذي يمكّن الانسان من السمع (٣ مرات) مثل **﴿ ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ﴾** (٨: ٢٣)؛ **﴿ ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ﴾** (٨: ٢٣)، **﴿ إن الله يُسمع من يشاء ﴾** (٣٥: ٢٢)؛ ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للانسان! والغالب في الفعل هو نفي السمع إشارة إلى الكفار (اكثر من ٥٠ مرة) في مقابل سمع المؤمنين (حوالي ٢٠ مرة) والجن والرسول. . . الخ . ويتضح ارتباط السمع بالادراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدي إلى العلم مثل **﴿ولا يسمع الصم الدعاء﴾** (٣١: ٤٥)، **﴿ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون﴾** (٧: ١٠٠)؛ (ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾ (٧: ١٠٠)، **﴿أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها﴾** (٧: ١٩٥)؛ **﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾** (٢٢: ٤٦)؛ **﴿أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾** (١٠: ٤٢)؛ (٤ مرات)؛ **﴿ إنك لا تسمع الموتى ﴾** (٣٧: ٨٠) ، (مرتان)؛ وقد ارتبطت صفة «سميع»، فهي مرتبطة بعليم (٣٢ مرة) وببصير (١١ مرة) وسميع الدعاء (مرتان) وبقريب مرة واحدة وبمفردها مرة واحدة مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم . كما ارتبط السمع بالابصار والافئدة (٥ مرات) ، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعي كشرط للإدراك الحسي .

أما لفظ « بصر » ومشتقاته فقد ذكر في القرآن ١٤٨ مرة كفعل (٣٣ مرة) كلها للانسان، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللانسان (٧ مرات) وصياغات أخرى مثل بصيرة (مرتان) للدلالة على مسؤولية الانسان، والبصائر من الله مساعدة في الرؤية وشرطاً لها ، وتبصرة (مرة واحدة) للذكرى، ومبصر (٧ مرات) للنهار، والمستبصر (مرة واحدة). أما «بصر» (٤٨ مرة) مفردا (١٠ مرات) أو جمعاً (٣٨ مرة) فكلها للانسان. وتفيد استعمالات «بصير» لله كفاعل أن الله بصير « بما يعملون » (١٩ مرة) وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات) وخبير بصير (٥ مرات) ، وبكل شيء وبنا وبه مما يفيد معنى العلم . أما لفظ البصر كمفرد فإنه=

٦ - **الكلام**: وهو الصفة السادسة من صفات الذات. وفي العقائد المتقدمة يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الأوصاف. فمثلاً يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفي الجسمية والشبه واثبات الواحد واعادة المخلوقات[٢٦٦]. ولا يظهر الا الكلام والارادة متميزان على باقي الصفات السبع نظراً للمخاطر المحدقة بهما، الكلام لاثبات قدمه ضد خلقه، والارادة لاثبات شمولها ضد حرية الأفعال[٢٦٧].

ونظراً لأهمية الكلام فإنه يظهر بوضوح تام أمام الرباعي كما يطغى أحياناً على الثلاثي العلم والقدرة والحياة كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست. ويُعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل في الصفات. وفي بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفي باقي الصفات الست الأخرى[٢٦٨]. ويأتي الكلام في أول الرباعي نظراً لأهميته[٢٦٩].

= يشير إلى الادراك السليم مثل البصر الحديد أو الادراك الخاطىء الذي عليه غشاوة أو ما يترتب على الادراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانه، أو كرمز للسرعة في لمح البصر أو ارتباطاً بالسمع والفؤاد للدلالة على الوعي كشرط للادراك. أما صيغة الجمع فإنها تدل أيضاً على ما يدل عليه المفرد من الادراك السليم والسمع أو الادراك الخاطىء في زاغت الأبصار أو كمقدمة للسلوك اما خشوعاً أو زوغاً. ويظهر مع السمع والأفئدة للاشارة إلى الوعي أو الانتباه كشرط للإدراك.

(٢٦٦) اللمع ص ٢٤ - ٣١.

(٢٦٧) باب الكلام في القرآن والإرادة، اللمع ص ٣٣ - ٤٦؛ باب الكلام في الارادة وأنها تعم سائر المحدثات، اللمع ص ٤٧ - ٩٥؛ وفي العقائد الأولى لا يظهر إحصاء للصفات بل هناك إثبات لما هو في خطر منها مثل إثبات قدم الكلام وإثبات العلم وإثبات الارادة ضد نفاتها إمّا للقول بخلق القرآن أو نفي الصفات أو لاثبات حرية الأفعال. أمّا القدرة والحياة فلا تظهران، والسمع والبصر يدخلان في إثبات صفات التشبيه، الإبانة: الكلام ص ١٩ - ٣١، العلم ص ٣٩ - ٤٤، إثبات الارادة ص ٤٤ -٤٩.

(٢٦٨) الابانة ص ١٩ - ٣١؛ اللمع ص ٣٣ - ٤٦؛ الانصاف ص ٧١ - ١٤٣؛ البحر ص ٢٩ - ٣٤.

(٢٦٩) الطوالع ص ١٨٣؛ المواقف ص ٢٩٣ - ٢٩٦؛ التحقيق ص ٧٣ - ٨١؛ الكفاية ص ٥٤ - ٥٦؛ الحصون ص ٢٠ - ٢٢.

وعندما تدخل الارادة مع الثلاثي الأول يظهر الكلام ثاني صفة في الرباعي بعد الارادة وقبل السمع والبصر نظراً لأهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما في نفس الوقت[٢٧٠]. ويظهر الكلام في ثلاثة أبواب مستقلة بعد الإرادة وقبل السمع والبصر، فتتصدر أهم صفتين تتلوهما الصفتان الأقل أهمية[٢٧١]. ونظراً لارتباط الارادة بالقدرة، وارتباط الكلام بالسمع والبصر فقد تأخر الكلام[٢٧٢]. وقد يأتي الكلام في آخر الرباعي بعد الإرادة نظراً لتكوينه موضوعاً خاصاً مستقلاً حسياً[٢٧٣]. وقد يُذكر معه القرآن نظراً لأن القرآن هو التعبير الحسي الملموس عن الكلام أي الكلام الجسمي[٢٧٤]. ونظراً لأهمية اثبات خلق القرآن أو قدمه فإنه يظهر في باب خاص تال للرؤية واثباتها. ويظهر كأنه هو كل مسألة الكلام، ولا تذكر مسائل الكلام الأخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ إلا عابراً في معرض المحاجّة على قدم القرآن[٢٧٥]. وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد. ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن. وباب العدل كله في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز[٢٧٦]. ويثبت عن طريق اجماع الأنبياء دون أن تتوقف ثبوت نبوتهم عليه أي أنه ليس دليلاً على النبوة كالمعجزة[٢٧٧].

---

(٢٧٠) الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيدخل مع السمع والبصر، المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢٧١) النظامية ص ١٨ ـ ٢٢؛ الغاية ص ٨٨ ـ ١٢٠.

(٢٧٢) النهاية ص ٢٦٨ ـ ٣٢٠؛ وفي كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصل عن الكلام في السمعيات نظراً لغياب الأساس العقلي لها.

(٢٧٣) الأصول ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٢٧٤) الفصل جـ٣، ص ٥ ـ ١٣ ؛ الارشاد ص ٩٩ ـ ١٣٧ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ ـ ٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٤ ـ ١٢٦؛ المعالم ص ٤٧.

(٢٧٥) الابانة ص ٢٩ ـ ٣١ ؛ الانصاف ص ٧٠ ـ ١٤٣.

(٢٧٦) « وأيضاً فإن له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم فإليه يرجع الحلال والحرام وبه نعرف الشرائع والاحكام ». الشرح ص ٥٢٧ ؛ وهو الأصح، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة إلهية، وبالتالي فهو أدخل في العدل وأبعد عن التوحيد.

(٢٧٧) الطوالع ص ١٨٣.

ويشمل مبحث الكلام عدة موضوعات، اثبات الكلام أو نفيه، قدمه وحدوثه (مشكلة خلق القرآن) ثم وصف مراحل الكلام ابتداء من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق ماراً بالحفظ والأداء ثم صيغ الكلام (وحدته وكثرته)[٢٧٨]. ولكن ما هو تعريف الكلام؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كأصوات وحروف مسموعة أو مقروءة أي الكلام الحسي وبين الكلام كمعنى أي الكلام النفسي. وينشأ الخلاف في الكلام الحسي أي الأصوات والحروف هل هي قائمة بذات الله أم قائمة بغيره في الهواء أو على الألواح. كما ينشأ الخلاف في الكلام النفسي هل هو قائم بذات الله أي بنفسه أم أنه معنى قائم بنفس الانسان المستمع أو القارىء. فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلماً ولكن الخلاف في معنى كلامه.

وحجة الكلام الحسي أن الكلام أصوات دالة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة، الكلام أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي. وهنا يبرز سؤال: وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبي وبصوته؟ كما يبرز سؤال آخر: هل الكلام أصوات وحروف فحسب؟ الا تدل الحروف والأصوات على معنى وبالتالي يكون الكلام لفظاً ومعنى؟ وبالتالي يسهل اتهام الكلام الصوتي فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له. ولكن السؤال الأهم: إذا كان الكلام هو الأصوات والحروف فكيف يقومان بذات الله القديم؟ بل قيل ان الجلد والغلاف قديمان. كيف يمكن وجود أصوات وحروف حادثة ويكون الكلام قديماً؟ يبدو أن الرغبة في عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الايمانية في آن واحد حاصرت العقل فلم يعط أي تأسيس لهذا الجمع بين الكلام الحسي والصفة القديمة، بين الكلام المتكثر والكلام الواحد[٢٧٩].

---

(٢٧٨) عند الشهرستاني يقيم المبحث ثلاث قواعد: أ ـ اثبات كون الباري متكلماً بكلام أزلي بخلاف الفلاسفة والصابئة ومنكري النبوات. ب ـ أن الكلام واحد. جـ ـ حقيقة الكلام شاهداً وأحكامه، النهاية ص ٢٦٧.

(٢٧٩) الكلام صوت يقوم بذات الله عند الحنابلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة؛ المحصل ص ١٢٤ ـ ١٢٥؛ العضدية ص ٢٢٨ ـ ٢٤٥؛ الشرح ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠؛ الارشاد ص ١٠٢ ـ =

وحجة الكلام النفسي أن الكلام صفة غير الحروف والأصوات لأنها تفيد معاني وضعاً أو اصطلاحاً . هو الكلام القائم بالنفس ، معاني حقيقية قائمة بها ، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة(٢٨٠) . وهو كلام واحد ينقسم إلى أمر ونهي ، واستفهام، وخبر، ونداء أي خمس صيغ حسب التعلق. يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح ولأنه منافٍ لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه، أو لأنه نقص والنقص محال على الله أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً فيمتنع عليه الصدق أو لأنه خبر النبي الذي يُعلم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا نقع في الدور. والحقيقة أن صدق الكلام يكون أما من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخي وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة وأسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلي كنظام للعالم ويكون ذلك من خلال الفعل للأفراد وللجماعات في التاريخ. فلا يرجع صدق الكلام إلى صدق الذات بحسب كمالها فذاك صدق علوي مفارق بل يرجع إلى ضبط الانسان له بمناهجه في النقل وبقواعده في التفسير وبأفعاله في السلوك. ولكن تبدو الصعوبة في تصور الكلام النفسي صفة للذات الالهية وليس معنى في الشعور الانساني. إذ كيف يكون هذا الكلام مغايراً للعلم والارادة بل قد يخالفهما فقد أمر الله أبا لهب بالايمان (الكلام في صيغة الأمر) مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع ارادته عما يخالف علمه محال؟ لذلك آثر الحكماء الحديث عن الكلام الانساني لفظاً ومعنى، الحسي والمعنوي. والحجة أنه لو كان للباري كلام

= ١٠٣ ؛ النهاية ص ٢٨٢ - ٢٨٧ ؛ الغاية ص ٩٤ - ٩٧ ، ص ١١١ - ١١٢ ؛ غالت السلف والحنابلة كرد فعل على المعتزلة وجُعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هي بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الأزلي فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق. ثم أحدث الأشعري قولاً ثالثاً ، حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه هذه العبارات جامعاً بين الحنابلة والمعتزلة، الارشاد ص ١٠٩.

(٢٨٠) إثبات الكلام النفسي هو موقف الأشاعرة ويستشهدون بقول الشاعر:

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما — جعل اللسان على الفؤاد دليلا

المحصل ص ١٢٤ - ١٢٥ ؛ المعالم ص ٥٣ ؛ النهاية ص ٩٤ - ٩٧ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٧ .

فإما أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون. والأول إما أن يكون لسانياً وهو تشبيه أو نفسانياً وهو باطل نظراً لارتباط النفساني باللسان ولأن النفس بها تفكير ووهم وخيال. كلام الله إذن ليس من كلام البشر. ولا حيلة للحديث عنه إلا قياس الغائب على الشاهد وبالتالي الانتهاء إلى الكلام كلفظ أو كمعنى أو التوقّف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم لأن الجهل من مضادات العلم(٢٨١).

أ ـ الاثبات والنفي. وهي قضية تتعلق باثبات الصفات ونفيها. فالباري متكلم بكلام ليس من جنس الأصوات والحروف، صفة منافية للسكون والآفة، تكلم الله بها، آمراً، ناهياً، مخبراً. والدليل على ذلك اما النقل والتواتر والإجماع واما العقل. والنقل كثير ولكنه ظني، معارض بنقل آخر، ويمكن تأويله لاثبات الضد. كما أنه دور لأن النقل نفسه كلام في حاجة إلى اثبات، ولا يثبت إلا بعد اثبات النبوة(٢٨٢). وقد يثبت بتواتر من الأنبياء وباجماعهم وان لم يكن دليلا على صدق النبوة كالمعجزة(٢٨٣). والتواتر لا يثبت إلا صحة النقل الخارجي دون ما نقد داخلي، ولا يثبت الا الكلام الحسي من المبلِّغ الى المبلَّغ إليه. والحقيقة ان اجماع الأنبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام وبالتالي نقع في الدور. وقد يثبت بإجماع الأمة، وهو ضعيف لأن الاجماع لا يكون إلا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر.

أما العقل فإنه يعتمد على عدة حجج أولها حجة الكمال. فالسمع والبصر

---

(٢٨١) المواقف ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦ ؛ النهاية ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ ؛ الغاية ص ٩١ ـ ٩٤ ؛ المحصل ص ١٣٤ ؛ ويقول الجويني «من أئمتنا من يمتنع من تحديد الكلام... وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منها ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل» الارشاد ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ؛ أنظر أيضاً رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse.

(٢٨٢) لذلك رفض الأمدي الحجج النقلية لاثبات الكلام ؛ والنقل كثير مثل ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾، ﴿وتمت حكمة ربك﴾، أو حديث «فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق» أو «أعوذ بكلمات الله التامة»، الانصاف ص ٣٧.

(٢٨٣) التحقيق ص ٧٣ ؛ الاقتصاد ص ٦١ ؛ المعالم ص ٤٧.

والكلام مظاهر كمال والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص. فلو لم يكن الباري موصوفاً بها لكان الانسان أكمل منه فوجب أن يكون الباري سميعاً بصيراً متكلماً بلا صماخ وحدقة ولسان. وهنا يقوم الشعور باثبات شيء بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو اثبات الشيء عن طريق نفي الضد، واثبات الكمال عن طريق نفي العيب(٢٨٤). وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياساً للغائب على الشاهد مما يدل على أن الانسان لا يتحدث عن الكلام إلا وفي ذهنه كلامه، وكأن الكلام على الإطلاق تجريد لكلامه الخاص، وتحويل للواقع إلى مثال(٢٨٥). وقد يثبت الكلام عن طريق الأحكام. فأفعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب. واختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصصاً، وليست كذلك ارادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد، وهذا المخصص هو الكلام(٢٨٦). ولما كان الله ملكاً مطاعاً، وكان له الأمر والنهي فإن ذلك يستلزم بالضرورة الكلام(٢٨٧). وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصديق. وكيف يمكن الرد على منكرها والجاحد لصدقها في نفسها؟ أليس ذلك نقلاً لموضوع الكلام إلى موضوع آخر هو النبوة؟ وأخيراً إذا دلت الأفعال من حيث اتقانها على العلم، ويستحيل أن يعلم الله شيئاً ولا يخبر عنه، والله يصح منه الارشاد والتنبيه والتعليم والإخبار، فوجب أن يكون له كلام. وهي حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل، وبالتالي تقوم على شيء مطلوب اثباته(٢٨٨). والحقيقة ان اثبات الكلام بالارادة أو بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس اثبات ضعيف. فالارادة أما للامتثال أو لأحداث الصيغة أو لجعلها دالة على الأمر. والأول يعارضه أبو جهل وإبراهيم بذبح ولده، والقدرة معنى يتعلق بكل ممكن، والارادة أخص، والعلم

---

(٢٨٤) المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ الارشاد ص ٩٩ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ ـ ٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٤ ـ ١٢٦ ؛ المعالم ص ٧ ؛ الانصاف ص ٣ ؛ الحصون ص ٢٠ ـ ٢٢ ؛ النهاية ص ٢٧٠ ـ ٢٧٩ ؛ التمهيد ص ٧.

(٢٨٥) الارشاد ص ٩٩ ـ ١٣٧.

(٢٨٦) رفض الآمدي هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ ـ ٩١ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٨٧) النظامية ص ١٨ ؛ وهي الحجة التي يفضلها الآمدي .

(٢٨٨) وقد رفض الآمدي أيضاً هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ ـ ٩١.

أعم من الأمر، وأحاديث النفس مرتبطة باللسان[٢٨٩] والحقيقة أن الكلام ليس في حاجة إلى إثبات إنما الإشكال في إثبات كلام من؟ إن الكلام الانساني يفرض نفسه، والوحي ذاته كلام بلغة الانسان، وصيغه صيغ الكلام الانساني، أمر ونهي وخبر[٢٩٠].

وليس اثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصاً على التنزيه بل ان الأمر يتعلق بالكلام نفسه. فإن اثبات الكلام كصفة للتأليه المشخص يوقع في التشبيه،ويعطي الأولوية للذات المشخصة على الصفة ثم للصفة على الكلام[٢٩١]. وان نفي الكلام اثبات للتنزيه لأن الكلام يؤدي الى الانفعال، والانفعال نقص في التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص. فالكلام فعل وانفعال وحركة. الكلام لا صلة له بالذات المشخصة بل هو من فعل الطباع[٢٩٢]. فنفي الكلام اذن قضاء على الاغتراب وعود الى الكلام الانساني، ورد الوعي الى ذاته مدركا ومتكلما، وإعمال للعقل بدل الوهم، ورؤية للواقع لا للخيال.

وقد يكون هناك حل وسط بين اثبات الكلام ونفيه وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات. فالتأليه المشخص لا يتكلم بل هو مُتكلِّم[٢٩٣]. ومن ثم يمكن

---

(٢٨٩) الغاية ص ٩٧ - ١٠١.

(٢٩٠) النهاية ص ٢٦٨ ؛ النسفية ص ٧٩ - ٨٣ ؛ الارشاد ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢٩١) عند ابن كلاب لم يزل الله متكلماً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة . وعند أهل السنة الله متكلم بدليل أنه كلم موسى بكلامه ، والكلام صفة له في الأزل ، الفقه ص ١٨٤ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ الكلام صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفاً به قائماً به مختصاً بذاته ، ولا يصح وجوده بغيره ، الانصاف ص ٢٦.

(٢٩٢) نفى الاسكافي وعباد بن سليمان وجهم الكلام لأن الله لا ينفصل ، الفرق ص ٢١٣ ؛ التنبيه ص ١٣١ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ وكذلك نفته الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات ، النهاية ص ١٩٨ ؛ وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عباد لا يكلم الله احداً في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح . كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة . الله ليس بمتكلم ولا بمكلم ، الفرق ص ١٥٢ ؛ الانتصار ص ٥٧ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٧ ؛ ص ١٧٨ - ١٧٩ ؛ وعند معمر ليس الكلام صفة ازلية أو فعله لأنه لم يفعل شيئاً من الأعراض . القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلاً لله أو صفة ، الفرق ص ١٥٢.

(٢٩٣) هذا هو موقف الاسكافي إذ يجوز أن يكلم الله العباد ولكن لا يُقال إنه متكلم وسماه مكلّماً ولم=

اثبات الصفة دون الوقوع في التشبيه. وصفة الفعل توحي بأن الكلام ذو اتجاه واحد وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص لأن الذات المؤلهة ما زالت موجودة. وقد تنقلب الآية فلا يصبح التأليه المشخص متكلماً أو مكلِّماً بل يصبح متكلِّماً بكلام غيره ومكلِّماً لغيره أي أنه يصبح محلاً للحوادث كسائر المتكلمين(٢٩٤).

والحقيقة أن هذا وضع خاطىء للمشكلة. فالكلام لا يُنسب الى شخص المتكلم أو حتى الى السامع بل يُدرس في نفسه. لا يحتاج الأمر الى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي. لا يهم أن يكون الوحي كلام شخص بل هو مجرد كلام. والذهن البشري يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها. المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله، على عكس الصوفية الذين أرادوا بالتأويل ارجاع الكلام الى مصدره الأول في شخص المؤله. لا يدل الوحي على أن هناك متكلماً بل على أن هناك مستمعاً. ما يهمنا ليس هو الالهيات بل الانسانيات أي فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الانسان. والشخص نفسه لا يُعرف إلا من خلال الكلام لأن الكلام يشير الى تشخيص عواطف التأليه. الكلام هو نقطة البداية لا الشخص، وأن ما يطرق الأذن هي الكلمة لا الشخص الذي تفوه بالكلمة. الكلمة موجودة بفعل طرق الأذن ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدثاً عن بعد. وان التحول في تاريخ العقائد انما يكون باستمرار من الكلمة الى الشخص كما تم في تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة(٢٩٥).

فإذا كان السمع والبصر يشيران إلى العلم فهما طريقان اليه. وإذا كانت

= يسمه متكلماً لأن متكلم توهم ان الكلام قائم به ومكلم لا يوهم ذلك، الفرق ص ١٧٠. وعند أكثر المعتزلة إلاّ مَنْ قال بالطباع أن كلامه فعل، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلماً، مقالات جـ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩؛ المتكلم من خلق الكلام والباري مقتدر على خلق الكلام وابداعه، الارشاد ص ١١٢ - ١١٨. وعند الجبائي الله متكلم تعني أنه فعل الكلام، مقالات جـ٢، ص ١٨٩.

(٢٩٤) عند الصالحي الله يتكلم بكلام غيره مقالات جـ٢، ص ١٧٠.

(٢٩٥) أنظر رسالتنا الثانية، الجزء الثاني La Phénoménologie de l'Exégèse.

الارادة ما هي الا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصاً لها كان الكلام في الرباعي موازياً للحياة في الثلاثي . فما الصلة بين الحياة والكلام ؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير وبأن المشخص ليس فقط في ذاته عالماً قادراً بل هو أيضاً متصل بالحياة ويراسلها . ليس التأليه فقط ارتفاعاً الى أعلى ومفارقة كما هو الحال في التنزيه بل هو أيضاً نزول الى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس .

ب ـ هل الكلام قديم؟ وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالقدم أو الحدوث كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات ، علاقة زيادة ومساواة ، غيرية وهوية . والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات السبع التي لها تحقق ملموس ، مرئي ومسموع ، هو القرآن . ومن هنا أتت أهميته كدليل حسي مادي على وجود الباري . وأهمية القرآن هو أنه الخبر ، وهو مصدر العلم ، وهو الصفة الأولى التي منها تثبت باقي الصفات الأخرى نقلاً وبالتالي له الأولوية عليها باعتباره مصدراً . وابتداء من القرن السادس انتقلت مسألة القدم والحدوث من صفة الكلام الى مسألة الوحدة والكثرة . فاثبات وحدة الكلام اثبات لقدمه وقيامه بالذات ، واثبات الكثرة اثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث(٢٩٦) . والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدوثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط وهو ما ركز عليه الأشاعرة بل « خلق القرآن » أي نظرية خصومهم المعتزلة . فالتعبير ذاته يوحي بالنفور . فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظراً لأن الاحساسات الدينية للمسلمين تمجّ الخلق ولا تقبل الا القدم . القدم أكثر تعظيماً واجلالاً من الخلق ، القديم أفضل من الجديد ، والماضي أعمق من الحاضر ، والأصلي أقرب الى القلب من التقليد .

وقد أجمع أهل الاسلام على أن لله كلاماً وعلى أن الله كلم موسى وعلى أن كلامه في سائر الكتب المنزلة في التوراة والزبور ، والانجيل والقرآن أي في

---

(٢٩٦) النهاية ص ٢٨٨ ؛ المحصل ص ١٣٤ ؛ المعالم ص ٥٧ ـ ٥٨ .

الصُّحُف[٢٩٧]. ولكن المسألة هي الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسي المقروء. فالصفة المجردة تدخل تحت اشكال القدم والحدوث والكلام الحسي يدخل تحت اشكال المعنى واللفظ. وتنشأ المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصوري والمادي فتُعتبر الصفة المجردة حادثة، أو يعتبر الكلام الحسي قديماً. وهنا تنشأ الحلول المتوسطة التي تحاول الجمع بين الطرفين مثل قدم الصفة المجردة وحدوث الكلام الحسي، أو قدم الذات وحدوث الصفات، قدم المعنى في النفس وحدوث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم. المواقف اذن أربعة. اما أن يكون الكلام قديماً حتى بأصواته وحروفه، واما أن يكون قديماً ككلام نفسي دون الأصوات والحروف. أو يكون الكلام حادثاً حتى في الذات والصفات كرد فعل على قدم الذات والصفات أو يكون حادثاً غير قائم بالذات بل قائم في المحل[٢٩٨]. والحقيقة أنه يمكن رد هذه المواقف الأربعة الى اثنين. الأول عدم التمييز بين المستويات سواء كان ذلك قولاً بقدم الكلام ذاتاً وصفة معنى ولفظاً أو بحدوثه ذاتاً وصفة معنى ولفظاً. والثاني التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والقيام بالمحل.

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة أزلية وبين

---

(٢٩٧) الفصل جـ٣، ص٥.

(٢٩٨) لذلك كانت هناك أربع فرق كل منها يمثل موقفاً. الأول الحشوية وهو موقف الحنابلة أي اثبات الكلام القديم بالأصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي. والثاني موقف الأشاعرة الذين يشاركون في اثبات القدم للكلام النفسي فقط. والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والأصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية. والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الأصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم في محل وهو قريب من الأشاعرة في التمييز بين مستويين في الكلام. وقد اعتمد الشهرستاني على هذه القسمة الرباعية في صياغة الحجة الآتية لاثبات قدم الكلام. أما أن يكون متكلماً لنفسه أو بكلام، الأول إمّا قديم أو حادث والحدوث محال، والثاني اما في ذاته أو في محل، والمحل لا يكون إلا حادثاً فلم يبق إلا أنه قديم، الحصون ص ٢٠ - ٢٢؛ الرسالة ص ٤٤ - ٤٥.

الكلام كأصوات وحروف لذلك يسمى مذهب المشبّهةالحلولية المجسمة ، وينشأ الخلط من الجمع بين الكلام القديم وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقدم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسي مرئي . فالجمع بين الاثنين خلط وتناقض دون تأصيل عقلي يكشف عن الرغبة في الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية ، بين متطلبات الايمان ومقتضيات الحس فينشأ مذهب ايماني حسي . ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج النقلية والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو وأن القديم يحل في الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ ، بين الماهية والواقع ، بين الشيء والدلالة . تقوم الحشوية اذن على الخلط بين المستويات في مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات(٢٩٩) . والحقيقة أن معظم الأدلة النقلية من القرآن قد

---

(٢٩٩) جعل الباقلاني معركته الأساسية مع الحشوية فهو مذهب المشبهة الحلولية المجسمة القائل بأن كلام الباري حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والأصوات التي توجد في كلام الخلق كلها قديمة ، وهو قول يؤدي إلى قدم العالم . أما من قال إن القرآن حروف وأصوات تكلم بها الله وهي قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا فإن ذلك يؤدي إلى كون القرآن ليس حروفاً وأصواتاً نعلمهما وبالتالي لا تكون قرآناً . أما من قال: الأصوات والحروف التي يذكر بها الله ويُتلى بها القرآن فهي قديمة أما التي ننشد بها الشعر فهي محدثة تناقض لأن الشيء نفسه يتحول من قديم إلى محدث ومن محدث إلى قديم وهو محال . الانصاف ص ١١١ - ١١٢ ؛ ويعرض الباقلاني أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الأخرى ، اما نقلية خالصة أو عقلية خالصة أو نقلية عقلية . ونظراً لأهميتها نعرضها كالآتي :

١ - ﴿ **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** ﴾ ، ﴿ **نتلو عليك نبأ موسى** ﴾ ، فالله تال متكلم . وهناك فرق بين التلاوة والمتلو، بين الحق، كلام الله القديم، والكلام. كما أن التلاوة بأمر إلى جبريل وليست مباشرة .

٢ - قــرأ الله ﴿طـه﴾ ﴿يس﴾، قبـل أن يخلق الخلق بألفي عام فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لأمة ينزل عليها هذا » أي اضافة القراءة إلى الله . وهذا في الحقيقة يدل على الفرق بين القراءة والمقروء نفسه لأن القراءة لم تكن موجودة ثم وجدت. كما أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون اضافة القراءة إلى نفسه .

٣ - ﴿ **حتى يسمع كـلام الله** ﴾ لا يعني أن كلام الله قديم فالمشرك يسمعه كالمؤمن . ويعني هنا الفهم والتدبـر. كما أنه يوقع في تناقض كون الكلام قديماً محدثاً في آن واحد . ولا يحل =

أُخرجت من سياقها ودُفعت الى أعلى بدلاً من أن تتوجه الى أسفل . خرجت عن

= التناقض إلا بأن يكون كلامنا قديماً أو يكون كلام الله غير كلامنا وبالتالي لا يكون لدينا قرآناً .

٤ ـ الحروف المتقطعة مثل «حم» .. الخ. كلام أي أن كلام الله حروف . والحقيقة ليس المقصود الحروف المكتوبة بل معناها الذي اختلف فيه المفسرون . فهي أسماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة، ابن جريج) ، اسم لكل سورة (زيد بن أسلم) ، اسم الله الأعظم (السري والشعبي) ، أقسام الله (ابن عباس، عكرمة) حروف مقطعة من أسماء وأفعال أ = أنـــال = الله ، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعود، سعيد بن جرير) ؛ كل حرف يدل على معانٍ مختلفة. أ = الله ، ل = لطيف ، م = مجيد ، أ = آلاء ، ل = ملك ، م = مجد ، أ = سنة، ل = ٣٠ سنة، م = ٤٠ سنة ؛ حروف من حساب الجمل (ابن عباس) أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠ والكل = ٧١ سنة؛ المص ، أ = ١ ، ل = ٣٠، م = ٤٠ ، ص = ٩٠ والكل = ١٦١ سنة؛ أ = ١، ل = ٣٠، ر = ٢٠٠ والكل = ٢٣١؛ المر، أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠، ر = ٢٠٠ والكل = ٢٧١؛ والحقيقة أنها كلها حروف هجاء للاعجاز. ولا يعني اسقاط حرف اسقاط كلام الله. وهل حروف الله ٢٨ حرفاً؟ وهل القراءات السبع قراءات الله؟.

٥ ـ «أنزل القرآن على سبعة أحرف» لا يعني ذلك حرف الهجاء بل صيغ الكلام من: أمر ونهي وترغيب وجدل ومثل وقصص أو سبع لغات .

٦ ـ «من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات . أما أني لا أقول الم حرفاً لكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف» . ولا يعني ذلك أن الكلام حروف بل يعني أن الأجر على الطاعة .

٧ ـ «إذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب» . ولا يعني ذلك أن الله يتكلم بصوت أو أن الصوت هو الله أو اضافته إلى الله أو أن الصوت موجود .

٨ ـ «إن الله تعالى إذا تكلم بالوحي وروى بالأمر من الوحي جاء له صوت كجر السلسلة على الصفا» ، وهو حديث ضعيف ، بالاضافة إلى وجود روايات تقول بأن الصوت مخلوق . كما أن الصوت لا يعني الكلام ، والصوت غير المصوت .

٩ ـ إذا كان الصوت مسموعاً بالآذان فهو أصوات وحروف . والله ليس جسماً تصدر منه أجسام .

١٠ ـ حلول الصفة القديمة في الظروف والأوعية. والقديم لا يحل .

١١ ـ «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو» ، والمعنى هنا المصحف أي الكتابة وليس صوت الله .

١٢ ـ «لو جعل هذا القرآن في اهاب ثم القى في النار ما احترق» . والمحروق هو الورق وليس القرآن كما أن ذلك معجزة محتملة في زمان قديم وليس واقعاً حادثاً في كل زمان . =

العالم بدلاً من أن تتجه اليه ، تتحول الى صفة لذاتٍ مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ . أما الأحاديث فمعظمها ظني من حيث السند أو المتن ، يظهر فيها أثر الخيال الشعبي وأساطير الخلق وتحديداتها في الزمان والمكان . ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لاثبات عكس القضية فيصبح الموقف المذهبي هو الأساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له . ومعظم الحجج العقلية من الأحاديث وليست من القرآن ، روايات آحاد أكثر منها تواتراً ، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية مما يدل على الاغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقه بالذات المشخصة ، الغاية منها التعبير عن العظمة واللانهائية وليس اصدار حكم على مادة الكلام ، الغرض منها الايحاء النفسي والتوجيه العملي الذي يصل الى حد الارهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخبرية ، وكثير من هذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة، الغاية من الالغاز فيها هو السماح للتأويل السياسي سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقاً لمصلحة كل فريق خاصة فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحكم وقدوم دولة أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص .

هناك اذن فرق بين اللفظ والمعنى ، بين الدليل والمدلول ، فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . والأدلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل ، من الكتاب والسنة والاجماع والحس والعقل ، نقل في مقابل نقل وعقل في مقابل عقل . والحجة الشاملة هي أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة في الكلام إلّا بناءً على التفرقة بين اللفظ والمعنى ، بين القراءة والمقروء ، وبين التلاوة والمتلو . يتعدد القرآن ، والقرآن واحد . وتتغير الألحان والقرآن واحد ، ويتغير الاعراب والقرآن واحد ، ويثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد ، وتتعدد

= ١٣ ــ « من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه » ، وهو حديث ضعيف . والحفاظ كثيرون فكيف يتم اختلاط القديم الواحد في الكثرة المحدثة ، والمعنى هو أن الحفظ في الصغر أبقى دون نسيان .

١٤ ــ لا يعني تعظيم القرآن من الأوساخ قدم الحروف بل تطبيق لقواعد الطهارة العامة، الانصاف ص ١١١ - ١٤٣ .

القراءات والقرآن واحد. يُقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن وبالعبرانية فهو توراة أو زبور وبالسريانية فهو انجيل . الكلام واحد والتعبير متعدد اللغات . الأمر بالتلاوة استدعاء للفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الآمر . القراءة صفة والمقروء موصوف ، وشرط الصفة القيام بالموصوف . والقراءة وقت الجنابة ممكنة لأن المقروء غير القراءة . كلام الله لا يُلفظ أو يحكى به . هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة . وهناك حجج أخرى متعددة منها أن القراءة مرة طيبة مستلذة ، ومرة فجة تنفر منها الطباع ، مرة رقيقة ومرة منخفضة ، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة . القراءة فعل الانسان وعمله . القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء . لا يتصف الكلام القديم بالحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق ولا يفتقر الى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك لا يحل في شيء من المخلوقات . لا يتكلم أحد بكلام الله ، فالقراءة أصوات القراء واكسابهم أما المقروء فهو المعروف والمعلوم . القرآن اذن لفظ متشابه ، يُحمل على القراءة كما يُحمل على المقروء(٣٠٠) .

ان كل اختلاف في القراءات أو تغير في الأصوات أو اسقاط لبعض الحروف لا يحدث تغييراً في الكلام. الصوت المسموع أو الكلام المكتوب ليس هو الكلام ، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهية تكوين كلام دال لا متناهٍ . القراءة فعل فردي شخصي مكتسب تنفيذاً للأمر في حين أن الكلام هو الأمر . كل ذلك يثبت

---

(٣٠٠) الأدلة النقلية مثل ﴿وإذا قرأت القرآن..﴾، ﴿واذكر ربك..﴾، ﴿ليس كمثله شيء..﴾، ﴿فاقرأوا ما تيسر منه﴾ ﴿ اتل ما أوحي إليك...﴾ ، ﴿ وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس ﴾، ﴿ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾، ﴿لا تحرك به لسانك..﴾ ومن الحديث «من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود) ؛ كما يذكر الباقلاني والجويني كثيراً من أقوال الصحابة والصوفية (الجنيد) كدليل على اجماع الأمة وكأن الاجماع في الأمور العقائدية وليس في الأمور العملية ؛ الانصاف ص ٨٠ ـ ١٠٦ ؛ الارشاد ص ١٢٥ ـ ١٣٢ ؛ ص ١٣٦ ؛ المسائل ص ٣٧٠ ؛ الأصول ص ١٠٨ ؛ لذلك يفرق ابن حزم بين الكلام والقول ، الأول قديم والثاني محدث ، الفصل جـ٣ ، ص ١٠ ـ ١٣ ؛ وتشخيص حروف اللغة أمر معروف في الديانات القديمة خاصة في الاسرائيليات .

في النهاية قدم الكلام وأولويته على القراءة[٣٠١] . لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن لأن التلفظ رمي واللفظ يوحي بالخلق لا بالقدم[٣٠٢] . لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشري[٣٠٣] . والاثبات يلغي هذا التميز بين فعل القراءة وموضوعها ويجعل فعل الذات مطابقاً للموضوع تمشياً مع اعتبار الكلام موضوعاً حسياً خالصاً . فالمقروء ، دون فعل القراءة افتراض خالص أو امكانية محضة لا يمكن معرفتها إلا من خلال مظهر حسي هو فعل القراءة وما يصدر عنه من أصوات وحروف . لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية لكلام البشر[٣٠٤] .

البديل اذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها . فالقرآن قديم كصفة

---

(٣٠١) يعطي الباقلاني خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء وهي ١ ـ اختلاف القراءات وثبوت الكلام. ٢ ـ اسقاط حروف من القرآن ليس تغييراً في الكلام. ٣ ـ صوت الوحي ليس هو الكلام. ٤ ـ ليس كونه مسموعاً على الحقيقة أنه حروف. ٥ ـ تعظيم القرآن عن الأدناس تعظيم للمحل دون حلول الكلام فيه. ٦ ـ أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف. ٧ ـ الحروف ثمانية وعشرون والكلام لا نهائي. ٨ ـ القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردي على فعلها. ٩ ـ القراءة مفروضة في الصلاة فهي إذن فعل. ١٠ ـ الفعل يضاف إلى الأمر به وإن لم يفعله بنفسه بل أمر بفعله. ١١ ـ الأمر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة. ١٢ ـ الحروف هي القراءة وليس الكلام القديم. ١٣ ـ لو كان الكلام حروفاً لكان كلام الناس كله قديماً. ١٤ ـ أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة. ١٥ ـ حلول الصفة القديمة في الأدعية لا يجوز على الله، الانصاف ص ١١٢ ـ ١٤٣.

(٣٠٢) عند الأشعري يقرأ القرآن في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن اللفظ هو الرمي بل يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ. اللفظ يوحي بالخلق، الانصاف ص ٣٠ ـ ٣١ ؛ لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يلفظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه والكلام لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به . يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون الكلام قائماً بذاته قديماً ومحدثاً، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٠٣) كلام الرسول ليس قرآناً بل ذكراً ، الابانة ص ٣١ ؛ ويشارك الاسكافي من المعتزلة رأي الأشاعرة في أنه يقرأ ولا يُلفظ به ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ .

(٣٠٤) هذا هو رأي جمهور المعتزلة إلاّ الإسكافي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ الاقتصاد ص ٦٦ - ٦٧ .

أزلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره أصواتاً وحروفاً منزلة على النبي(٣٠٥) . وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل وليلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والسور المكية والسور المدنية كلها مخلوقة(٣٠٦) . الكلام قديم والحروف والأصوات مخلوقة. العلم غير مخلوق ولكن الأمر والنهي مخلوقان. العلم يحتوي على التصور النظري للعالم والأمر والنهي يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصور في الزمان والمكان(٣٠٧) . وقد يُميز بين الحدوث والخلق فليس كل محدث مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة(٣٠٨) . وقد يُميز بين الحَدَث والمحدث فكل حَدَث

---

(٣٠٥) ويلتقي في ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض. فعند جعفر بن محمد القرآن لا خالق ولا مخلوق، الابانة ص ٢٩ ؛

(٣٠٦) عند بعض الروافض مثل هشام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل لا هو قديم ولا محدث. القرآن صوت مسموع وحرف مكتوب مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ ؛ وعند ابن الماجشون نصفه مخلوق ونصفه غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٠٧) عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق وليس غير الله أما الأمر والنهي فمخلوقان . الله لم يزل متكلماً أي أنه لم يزل مقتدراً على خلق الكلام ، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق ؛ القرآن ليس مخلوقاً ، ولفظي به وقراءتي له مخلوقتان مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا مخلوقة ، وقراءتنا مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره مخلوق، وكلام الله قديم وسمع موسى الكلام، الفقه ص ١٨٤؛ نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف . الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق، الفقه ص ١٨٥ ، الانصاف ص ٧٢ ؛ القراءة غير المقروء ، صفة للقارىء ، والمقروء غير مخلوق بل كلام الله . الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب. السمع صفة السامع غير مخلوق، الكتابة صفة الكاتب، والمكتوب غير مقروء ، الذكر صفة الذاكر ، والمذكور غير مخلوق ، الانصاف ص ١٠٣ - ١٠٦ ؛ وعند الجبائي كلام الله يوجد به قراءة كل قارىء ، أي أن العبد يلجىء الرب إلى خلق الكلام عند إيثاره اختراع الأصوات والنغمات، فالفعل للعبد وليس للرب في الخلق، الارشاد ص ١٢١ - ١٢٤ .

(٣٠٨) عند زهير الأثري القرآن كلام الله محدث غير مخلوق، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند محمد بن شجاع الثلجي القرآن محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

لا يكون بالضرورة محدثاً(٣٠٩) . وقد يكون بعض الكلام لا في محل والبعض الآخر في محل(٣١٠) .

كلام الله اذن قديم أزلي ، نفساني ، أحديّ الذات ، ليس بحروف ولا أصوات(٣١١) . ولا يكفي اثبات ذلك عن طريق تفنيد الموقف الحشوي الذي يقوم على الخلط بين المستويات أي عن طريق اثبات استحالة الضد بل هناك أدلة ايجابية لاثبات التمايز بين المستويات ، بالنقل والعقل . ويشمل النقل الكتاب والسنة والاجماع(٣١٢) . والحقيقة أن ذلك لا يثبت شيئاً ، فالنقل معارض بنقل غيره ،

---

(٣٠٩) عند أبي معاذ التومني ، كلام الله حَدَث غير محدثه ولا مخلوق قائم بالله لا في مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣١٠) عند أبي الهذيل بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٣١١) هذا هو موقف الأشعرية الذين يطلقون على أنفسهم أهل السنة في مقابل أهل الضلال أو أهل الحق في مقابل أهل الباطل. فقد ذهب أكثرهم إلى كون الباري متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات ، ليس بحروف ولا أصوات . وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات ، مغاير للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ ؛ القرآن كلام الله غير مخلوق، النسفية ص ٧٩ ـ ٨٣ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٤٥ ؛ النهاية ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠ ؛ كلام الله هو علمه لم يزل وأنه غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ؛ كلام الله صفة ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله ، وخلاف الله ، وهو غير علم الله ، وأنه ليس لله إلا كلام واحد، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ، متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده، الارشاد ص ٩٩ ؛ القرآن غير مخلوق وأن قراءة اللفظ به غير مخلوق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ كلام الحق منزه عن الحروف والأصوات ، المسائل ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ؛ انظر أيضاً الابانة ص ٩ ـ ١٠ ؛ الانصاف ص ٣٧ ، ص ٧١، ص١٠٨ ـ ١١١؛ النظامية ص ١٩ ـ ٢٠؛ البحر ص ٢٩ ؛ الكفاية ص ٥٤ ـ ٥٦ ؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ ويثبت ابن حزم قدم الكلام دون أن يكون زائداً على الذات فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئاً غير الباري ؛ القرآن خمسة أشياء أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٨ ـ ١٠.

(٣١٢) الحجج النقلية من الكتاب والسنة والاجماع كثيرة عند أهل السنة . فمن الكتاب ١ ـ ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ فالخلق غير الأمر، القيام بالأمر دون الخلق ومثل ﴿ولله الأمر من قبل ومن بعد﴾، ﴿ومن اياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ والأمر هو الكلام. ﴿كلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان﴾. ٢ ـ ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ، ولو كان غير مخلوق=

والنقل الأول قد يؤول حتى يتحول الى نقل مضاد، فكل نقل خاضع لتفسير وتأويل طبقاً للمذهب المسبق الذي قرأ نفسه في النص فابتسره وأخرجه من سياقه

= لاحتاج القول إلى ثانٍ، والثاني إلى ثالث إلى ما لا نهاية. ٣ - ﴿لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي﴾ ﴿وتكسرت الأقلام﴾، وبالتالي يثبت القدم وإلا وقع الكلام في نطاق الحدوث. ٤ - ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ على لسان المشركين، وأصنام ابراهيم لا تنطق. فالنطق صفة من صفات الألوهية. ٥ - ﴿لِمَنْ الملك اليوم، لله الواحد القهار﴾ أي أنه لا يفنى. ٦ - ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ وهذا في الحقيقة ضعيف لأن موسى لا يسمع إلا الكلام الحادث في أصوات وحروف. ٧ - ﴿ قل هو الله أحد ﴾ فكيف يكون مخلوقاً واسم الله في القرآن؟ ٨ - ﴿ تبارك اسم ربك ﴾، ولا يقال للمخلوق تبارك. ٩ - ﴿ شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط ﴾ والشهادة بالكلام القديم مثل الله. ١٠ - ﴿ سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى ﴾، ﴿تعالى جد ربنا...﴾ فالاسم غير الخلق. ١١ - ﴿ وما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء ﴾ ولكن يبرز سؤال هل عدم ايصال الكلام إلا بوسيلة اتصال يدل على قدم الكلام من ناحية المتكلم أكثر مما يدل على حدوثه من جهة السامع؟. ١٢ - ﴿الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان، علمه البيان﴾ وهذه تفرقة بين القرآن والانسان. ١٣ - ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي الأمر بينهم ﴾ فالكلام قبل الحوادث. ١٤ - ﴿ وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته ﴾ فالكلام لا يتبدل ولا يتغير وبالتالي لا يكون حادثاً. أما الحديث فمثل «أعوذ بكلمات الله التامات»، والمحدث لا يكون تاماً. ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق؛ ومثل «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه»، والفضل هو القدم. وهنا يبرز سؤال: هل الفضل في القدم أم في الصواب والصحة والصدق؟ أليس القدم فضلاً إنسانياً خالصاً؟ أما الاجماع فهي مجرد أقوال متفرقة لبعض الصحابة والأوائل مثل قول علي «والله ما حكمت مخلوقاً بل حكمت القرآن»، الانصاف ص ٧٢؛ وقال وكيع «من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويستتاب فإن تاب والا قتل» وقال ابن المبارك «نستطيع أن نحكي كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»، وأبو حنيفة مشرك لأنه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن ابي ليلى حتى رجع، وعند الثوري من قال إن القرآن مخلوق فقد كفر؛ وعند زيد بن علي، وعلي بن الحسين، من قال ان القرآن غير مخلوق كافر عند العلماء، الابانة ص ٢٩؛ وعند أصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع، مقالات جـ١، ص ٣٢١؛ وعند عبد الله بن سعيد القطان، كلام الله غير مخلوق، مقالات جـ١، ص ٣٢٥؛ أنظر أيضاً، الابانة ص ١٩ - ٢٩؛ الانصاف ص ٧١؛ الوسيلة ص ٢٧ - ٣٠؛ اللمع ص ٣٣ - ٣٦؛ المعالم ص ٥٣ - ٥٥؛ الاقتصاد ص ٦٥ - ٦٦ المحصل ص ١٣٣ - ١٣٤.

ومضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم الى خارج العالم . أما الأحاديث فهي آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى ، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبي . أما الإجماع فإنه ليس تاماً، وإنه من فرقة واحدة ، وإنه يقوم على الهوى ، وإنه معارض بالنقل ، وإنه لا يتم في مسألة عملية تتعلق بصالح الأمة . أما الحجج العقلية فمعظمها جدلي يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لاثبات الصنع وصفة القديم كوصف للذات . وقد تكون حججاً خطابية ايمانية مستمدة من الحجج النقلية دون احكام عقلي نظري كاف. وقد يقوم البعض منها على اثبات استحالة الضد أي أنها براهين خلق(٣١٣) . وتقوم حجج أخرى لاثبات القدم على الفصل التام بين الكلام والصفة والذات القديم وبين الكلام كموضوع حسي موجود مكتوب ومقروء ومسموع استنكافاً من المادة وتأففاً منها ومن ثم

(٣١٣) ويمكن اعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالي أ ـ لو كان متكلماً بكلام محدث فيكون ذلك المحدث اما قائماً بذاته أو قائماً بغيره، والأول باطل لأنه يقتضي أن تكون ذاته محلاً للحوادث، والثاني باطل لأنه جائز أن يكون جاهلاً، المسائل ص ٣٦٩؛ البحر ص ٣١؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ المعالم ص ٥٣ ـ ٥٥؛ ٢ ـ لو كان كلام الله غير الله لا يخلو اما أن يكون جسماً أو عرضاً. لو كان جسماً لكان في مكان واحد وما كان بلغ إلينا الكلام ومجموعاً في كل بلد. ولو كان عرضاً لاقتضى حاملاً ولكان كلام الله الذي عندنا غير كلامه الذي عند غيرنا، الفصل جـ٣، ص ٥ ـ ٦ ؛ الابانة ص ٢٦ ؛ النظامية ص ١٨ ـ ١٩ ؛ ٣ ـ يثبت قدم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين ٤ ـ الكلام من صفات الكمال ٥ ـ الله آمراً ناهياً من صفات الكلام وهو ما يستلزم كلاماً قديماً ٦ ـ قول الله لابليس، عليك لعنتي الى يوم الدين، واللغة أبدية ٧ ـ غضب الله وسخطه ورضاه ومحبته أبدية قديمة فكذلك الكلام. والسؤال: هل يجوز اثبات قدم الكلام باثبات قدم باقي الصفات وهو المطلوب اثباته؛ الابانة ص ٢٥ ؛ ٨ ـ لم يزل عالماً مريداً فلماذا لا يكون لم يزل متكلماً؟ الابانة ص ٢٥ ؛ ٩ ـ ويثبت قدم الكلام باثبات استحالة حدوثه ، اللمع ص ٤٢ ـ ٤٦؛ الأصول ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ ١٠ ـ اثبات قدم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد فيه، اللمع ص ٣٦ ـ ٤٢ والسؤال هو: أليس اثبات الشيء كنفي لضده حكم عقلي في موقف انساني فعدم العدل اثبات للجور لأنه عدم نصرة للعدل، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى انكار الوسط والمحايدة؟. ١١ ـ القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد فيجب أن يكون القرآن قديماً مثل الله. الشرح ص ٥٤٢ ـ ٥٤٩ . ١٢ ـ لو لم يكن قديماً لكان يجب أن يكون أخرساً أو ساكتاً كما في الشاهد أي التشبيه بالانسان. ١٣ ـ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً أو حالاً في حادث وكلاهما باطل، الشرح ص ٥٥٥ ـ ٥٦٣.

يكون اثبات القدم تعبيراً عن عواطف التطهر[٣١٤] . وقد كان هم كل متكلم أشعري المباراة في اثبات قدم الكلام والتفصيل في الحجج وكأنها مسألة بها تُرعى مصالح الأمة . منها ما يعتمد على قدم الصفات أو على اثبات الأزلية أو على نفي الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المفهوم من الخبر[٣١٥] .

والقول بقـدم الكلام يؤدي بالضرورة الى القول ببقائه . فإذا كان الكلام أزلياً فإنه يكون أبدياً كأوصاف الذات المشخـص . فهو لا أول له ولا نهاية له في

---

(٣١٤) يقدم الأشعري حججاً عديدة لاثبات قدم الكلام كلها تقوم على اثبات استحالة الضد استنكافاً من المادة مثل ١ ـ لا يجوز أن يكون الكلام مخلوقاً في غيره وإلا كان إلهاً. ٢ ـ الخلق للأشياء والقرآن ليس شيئاً. ٣ ـ الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث. ٤ ـ من الذكر ما ليس بمحدث فإذا كان النبي محدثاً فالكلام ليس بمحدث. ٥ ـ القرآن ليس فعلاً. ٦ ـ المجعول ليس مخلوقاً بل مسمى. ٧ ـ المجعول هو المقروء المتلو وليس الكلام القديم. ٨ ـ التبديل والنسخ في الرسم والتلاوة والخط والحكم وليس للصفة. ٩ ـ حمل المصحف وانتقاله ليس حملاً للصفة القديمة وانتقالاً لها. ١٠ ـ الكلام غير السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣١٥) بعض الحجج القائمة على قدم الصفات مثل ١ ـ الكلام هو الأمر والأمر قديم. ٢ ـ الكلام صفة ، والصفة قديمة وليس موضوعاً حادثاً كالمخلوقات. ٣ ـ لو كان الكلام مخلوقاً لوجب التسلسل إلى ما لا نهاية. ٤ ـ ارادة الله ليست مخلوقة في بعض المخلوقات وكذلك الكلام. ٥ ـ الكلام صفة فلماذا يكون مخلوقاً وغيره من الصفات غير مخلوقة. أما ما يقوم منها على اثبات الأزلية فمثل ١ـ أن لا تنفد كلمات الله أي أن الكلام أزلي كالله . ٢ ـ الله باق مع فناء الأشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الأشياء ٣ ـ أوامر الله على الأشياء، ولما كانت الأشياء تفنى فالأوامر باقية وإلا كانت فانية. أما الحجج التي تعتمد على نفي الضد واستحالة الخلق فمثل ١ ـ يعني الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق أي إذا حل في شجرة تتكلم الشجرة ٢ ـ الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم ٣ ـ لو كان الكلام مخلوقاً لكان الله لم يزل كالأصنام لا تنطق ٤ ـ لو كان مخلوقاً لكان كلام الأشياء مثل كلام الله. ٥ ـ لو كان مخلوقاً لكان كل كلام مسموع هو كلام الله. ٦ ـ النزول لا يعني الخلق. أما الحجج التي تعتمد على تحويل الخبر إلى معنى فمثل ١ ـ رفض القرآن أن الكلام قول البشر. ٢ ـ تكليم الله لموسى. ٣ ـ اسم الله في القرآن فكيف يكون مخلوقاً؟ ٤ ـ الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد إلا على قديم مثله. ٥ ـ الله لا يكلم إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً ولا يسمعه الخلق ، الابانة ص ١٩ ـ ٢١ ؛ الانصاف ص ٧١.

الزمان . ولا يؤثر في ذلك كون الكلام جسماً أم عرضاً لأنه يكـون حينئذ جسماً أو عرضاً باقياً في حين أن الأجسام والأعراض الأخرى غير باقية(٣١٦) . وامعاناً في اثبات البقاء يكون الكلام كله باقياً سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الانسان(٣١٧) . ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت به صفة القدم تماماً كما كان الحال في أوصاف الذات عندما حظي القدم باهتمام أكبر من البقاء، وكأن ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهاية له ، وكأن الماضي أهم من المستقبل ، وكأن الغوص في الماضي والبحث عن الجذور أهم من التطلع الى المستقبل والتخطيط له . فإذا كان القول بالقدم يستتبع القول بالبقاء كما يستتبع القول بالحدوث القول بالفناء وكيف يشارك الكلام الله في البقاء كما يشارك في القدم ؟ اليس ذلك قولاً بتعدد القدماء ؟ وكيف يشارك الكلام وهي صفة في القدم وهو وصف للذات ؟

والحقيقة أن القول بتمايز المستويات في الكلام تفادياً للخلط بينها يكون موقفاً تطهرياً صرفاً يقوم في حقيقة الأمر على مادية مقنعة. وكأن موقف الخلط وموقف التمييز كلاهما واحد الأول مادية صريحة والثاني مادية مقنعة . فما السبيل الى معرفة الكلام القديم الأزلي ؟ نحن لا نعرفه إلا من خلال الكلام الحادث ، وبالتالي لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة إلا من خلال الوحي أي بلغة الانسان المقروءة والمسموعة وهو كلام حادث . وإذا كان الكلام نفسانياً ليس بأصوات ولا حروف فإن السؤال يكون نفسانياً بالنسبة لمن: نفس الله أم نفس الانسان ؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعاني كما هو الحال عند الانسان ؟ أليست نفس الله هي نفس الانسان مدفوعة إلى أعلى ، صورة مكبرة لصورة أصغر بدافع التعظيم والاجلال ، اقلالاً من شأن الذات ، وتعظيماً من شأن الآخر ؟ وإذا كان الكلام أحدي الذات فإن انكار التعدد انكار للمستويات وبالتالي وقوع في الخلط بينها من جديد . وإذا كان

---

(٣١٦) الكـلام جسـم باق فالأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧، جـ٢ ، ص ٢٣٦ ؛ الكلام عرض باق وكلام غيره لا يبقى، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣١٧) كلام الله باق وكلام الخلق باق، مقالات جـ٢، ص ٢٤٤ .

الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضد الحدوث فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث ؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المستويات بل ايجاد الصلة بينها وإلا وقعنا في الخلط بينها من جديد . وإذا كان الكلام مغايراً لباقي الصفات فكيف يكون مغايراً لها وهو مصدرها ؟ ما صلة الواحد بالكثير، والمعنى باللفظ ؟ لذلك لا فرق في النهاية بين الخلط وبين المستويات أو بين التمييز بينهما . الأول يجعل الله انساناً ، فالكلام صوت وحرف ، والثاني يجعل الانسان إلهاً ، فالانسان تكلم بكلام الله القديم . ان القول بقدم الكلام لناتج عن ربطه بالتأليه المشخص وجعله مشاركاً له في القدم والأزلية والأبدية واللانهائية . وما دام التأليه المشخص غير مجسم كان الكلام كذلك . فالكلام قديم لفظاً ومعنى مما يؤدي في النهاية الى القول بأن الكلام جسم أو أنه قديم ومحدث في آن واحد ، فإذا ما غالى البعض في اثبات القدم مزايدة في التنزيه فيجعل الكلام كله قديماً سواء كان معنى أو لفظاً قائماً بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة اللسان(٣١٨) .

---

(٣١٨) لا فرق إذن بين أهل السنة والحشوية في اثبات الكلام القديم الأزلي. فعند الحشوية الكلام قديم أزلي بذات الرب، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ ؛ وعند الحشوية النوابت من الحنابلة هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله. وبالرغم من رفض الأشعري أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لأنه في الوقت الذي يقول فيه الانسان «الحمد» منتقلاً من اللام إلى الحاء إلى الميم إلى الدال فإن كلامه يكون قديماً محدثاً ، المسائل ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ؛ الارشاد ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ؛ المعالم ص ٥٦ ـ ٥٧ ؛ إلا أن قوله بقدم القرآن غطى على التمييز بين المعنى واللفظ ، وضعف حججه أدت إلى اقتراب الأشعرية من الحشوية . فالقرآن قديم، ويثبت قدمه عن طريق افساد الضد وابطال النقيض. لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى قول كن واحتاج هذا إلى قول ثانٍ وثالث وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤ ؛ كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون ومن قال بخلق القرآن فهو كافر، الابانة ص ٩ ـ ١٠ ؛ الله متكلم وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والارادة، الانصاف ص ٧١ ؛ الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقدم، موجود بوجود، موصوف به فيما لم يزل وفيها لا يزال لا يجوز أن يباينه ولا يزايله ولا يحل في مخلوق ولا يتصف بالحلول. مع ذلك فلا مهرب من القول بالحلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث وهي العلاقة التي مهدتها البيئات الثقافية والديانات في الحضارات القديمة المجاورة كالنصرانية مثلاً في القول بحلول اللاهوت في الناسوت. ويظهر=

ولما أدى الحكم بالقدم سواء في الخلط بين المستويات أو في التمييز بينها الى تصور حسي للعالم كان من الطبيعي أن يعترف بذلك صراحة. الحكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط في صفة الكلام بل في الذات . فلم يعد القرآن نفسه حادثاً بل الذات نفسها حادثة ومحلاً للحوادث، ومن ثم لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبهة . فالطرفان يلتقيان على التجسيم أو التشبيه مرة لحساب الله ومرة لحساب الجسم . ليست صفة الكلام وحدها هي الحادث بل ان الذات نفسها تكون محلاً للحوادث أو محلاً للقدرة الحادثة(٣١٩) .

= اقتراب الأشعرية من الحشوية عند الكلابية. فقد ذهبت إلى أن كلام الله معنى أزلي قائم بذاته مع أنه واحد، توراة وانجيل وزبور وفرقان، وأن الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله. وفرقوا بين الشاهد والغائب. وذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الممكن لأنهما لا بد أن يكونا من جنس واحد في قدم أو حدوث. وقالوا إننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله. وهو ما ذهب إليه الأشعري. ولكنه لما رأى قوله ان الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً قال هذا المسموع هو كلام الله لأن العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجري على القياس وقال الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب. الشرح ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ وقال قوم في اللفظ بالقرآن ونسبوا إلى أهل السنة أنهم يقولون ان الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق، وهذا باطل. وما قال قط مسلم ان الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وان الخط غير مخلوق والذي نقول به هو ما قال الله ونبينا ولا نزيد على ذلك شيئاً وهو أن قول القائل القرآن وهو كلام الله كلاهما معنى واحد واللفظان مختلفان، والقرآن هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك، ونقول ان جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على الحقيقة على قلب محمد، الفصل جـ ٣ ، ص ٧؛ وزادت المشبهة قولهم في القرآن بأن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية واستدلوا بأخبار «ينادي الله يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون»؛ ورووا أن موسى كان يسمع كلام الله كجر السلاسل على خلاف المعتزلة والاشاعرة مع أن كلاهما يقول انه كلام الله ولكن ليس في الحقيقة كلام الله. أما اثبات صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسميها ولا نبصرها مخالفة للاجماع، فما بين الدفتين كلام الله أنزله على جبريل، مكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ. ﴿ **سلام قولاً من رب رحيم** ﴾ ، ﴿ **اني أنا الله رب العالمين** ﴾ ، ﴿ **وكلم الله موسى تكليماً** ﴾ ، ﴿ **واني اصطفيك على الناس برسالاتي** ﴾ ، ﴿ **وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً** ﴾ لكل شيء ، أو حديث «ان الله كتب التوراة بيده»، الملل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٣١٩) هذا هو موقف الكرامية وقد تم عرضه من قبل في أوصاف الذات المخالفة للحوادث. فعند=

جـ ـ خلق القرآن. أما الحكم بالحدوث فقد ظهر في موضوع «خلق القرآن». والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم والأصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئي المتكون من الأصوات والحروف والعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ وهي النظرة الأكثر علمية للكلام(٣٢٠). ولا فرق في خلق القرآن بين اثبات الصفة ونفيها

= الكرامية، كلامه قدرته على قوله وقوله حادث في ذاته، الأصول ص ١٠٦؛ حدوث قول الله في ذاته بناء على أن الله محل للحوادث، الفرق ص ٢٢٩؛ كلام الله قديم والقول حادث غير محدث؛ القرآن هو كلام الله وليس بكلام الله، وكلام الله القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته وهو غير قائل بالقول القائم به بل قائل بالقائلية، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وكل مفتتح مباين للذات فهو محدث بقوله «كن» لا بالقدرة، الارشاد ص ١٠١؛ فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارات. وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب لكنه بالاعتبار الأول قديم متحد لا كثرة فيه وبالاعتبار الثاني حادث متكثر، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٢٠) عند المعتزلة والخوارج والامامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والأصوات مجانس للأقوال الدالة والعبارات، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩؛ لديهم أن الكلام أصوات وحروف، كلام حادث، الابانة ص ٩، المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق، كلم الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة، الفصل جـ ٣، ص ٥؛ كلام الباري حادث مفتتح الوجود. وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله، الارشاد ص ١٠٠ ـ ١٠١؛ ذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها الباري سمعت من المحل وكما وجدت فنيت. وشرط الجبائي البنية المخصوصة التي يتألف منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب، النهاية ص ٢٨٨. واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب وأمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإنما وجد في المحل عرض يفنى في الحال، الملل جـ ١، ص ٦٦؛ كل المعتزلة والخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث، مقالات جـ ١، ص ١٠٩ ـ ١١٠، جـ ٢، ص ٢٣١؛ كل الخوارج يقولون بخلق القرآن، مقالات جـ ١، ص ١٧٤، ص ٨٩؛ حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق، الفرق ص ٢١٤؛ في بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة: اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق، الاعتقادات ص ٣٨؛ عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته (وليس المعجزة) وجعله دلالة لنا على الأحكام (الجانب العملي) لنرجع إليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس (شكر النعم). وهو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثاً من جهة الله فهو مضاف إليه على الحقيقة. الشرح ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ وعند النجارية=

ففي كلتا الحالتين الكلام مخلوق أو حادث. وقد يفضل البعض اقامة فرق دقيق بين الخلق والحدوث. فإذا كان القرآن محدثاً فإنه يمتنع أن يكون مخلوقاً تجنباً من الوقوع في التجسيم(٣٢١). فإذا كانْ كلام الله أصواتاً وحروفاً ليست قائمة بذاته بل يخلقها في

= من فرق المعتزلة القرآن محدث مخلوق. تكلم الله بالقرآن ليلة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك، البحر ص ٣٠ ـ ٣١؛ وقالت المستدركة من النجارية انهم استدركوا ما خفي عن اسلافهم الذين منعوا اطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت إلى شعبتين . الأولى تقول انه مخلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرسول، والثانية أن الرسول لم يقل مخلوقاً على ترتيب الحروف صراحة ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه، الفرق ص ٢٠٨ ـ ٢١٠، قالت النجارية بحدوث الكلام وبالخلق. ولكن الزعفراني انفرد عنهم بقوله ان كلام الله غيره، وكل ما هو غيره مخلوق، الفرق ص ٢٠٨؛ فإذا قرأ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم. وقالت المستدركة منهم نفس القول؛ وعند معمر ما دام الله هو المكلم بالقرآن فالقرآن محدث، والقرآن كلام الله، التنبيه ص ١٥ ـ ١٦؛ وقال بشر المريسي وانضمت إليه المرجئة بخلق القرآن، مقالات جـ١ ، ص ١٥؛ الفرق ص ٢٠٥ ؛ لم يكلم الله موسى ولا يكلم أحداً قط ؛ خلق الله القول والكلام فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من الخلق فبلغه السامع من الله بعدما سمعه فسمى ذلك قولاً وكلاماً. التنبيه ص ٩٧ ؛ وقد قالت الكرامية والجهمية نفس الشيء. فعند الكرامية خلق الله في ذاته، المسائل ص ٣٦٩؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ شبه الكرامية مع المعتزلة (الا الجبائي) كلام الله بكلام الخلق، كلاهما أصوات وحروف من جنس كلام البشر، فالكلام حادث ويستحيل بقاؤه، الفرق ص ٢٢٩ ؛ وذهبت الكرامية إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول بمعنى واحد. ويعني القول معاني كثيرة قائمة بذات الباري وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم. النهاية ص ٢٨٨ . أما الجهمية فإنها تبنت قول النصارى بأن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم أن كلام الله مخلوق حل في شجرة، وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم أن تقول الشجرة «إنى أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدني» ، ! يا موسى﴿إنني أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدني﴾! القرآن مخلوق وأن الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وأن الله خلق قولاً وكلاماً توقعاً في شأن من شاء من خلقه فبلغه السامع من الله ، التنبيه ص ٩٦ ـ ٩٧، الابانة ص ٢١ ، ص ٢٨ ؛ القرآن مخلوق وهو غير الله ، مقالات جـ١ ، ص ٣١٢، جـ٢ ، ص ١٦٤ ؛ الفرق ص ٢١٢ ؛ الانتصار ص ١٢٦ ؛ اثبت جهم خلق الكلام، الملل جـ١ ، ص ١٣٠.

(٣٢١) صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية وغيرهم إلى الامتناع عن تسميته مخلوقاً مع القطع بحدوثه لما في لفظ المخلوق من ايهام الخلق إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرصاً من غير أصل، الارشاد ص ١٠٠.

غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي فإن ذلك بناء على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك إما مباشرة ابتداءً وإما بالتوليد. هناك إذن صلة بين خلق القرآن وخلق الأفعال كلاهما فعل انساني خالص مباشر أو متولد(٣٢٢). والقول بالحدوث يستتبع بطبيعة الحال القول بالفناء فكما أن الكلام حادث فإنه يفنى(٣٢٣).

وهناك عديد من الحجج النقلية لاثبات خلق القرآن(٣٢٤). وهي أيضاً ظنية

---

(٣٢٢) الدر ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٣٢٣) الكلام عرض غير باق، وكلام غيره لا يبقى. الكلام يوجد في وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك، مقالات جـ ١، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٣٢٤) الحجج النقلية كثيرة مثل ١ - ﴿وما يأتيهم ذكر من ربهم محدث﴾، فالقرآن ذكر مثل ﴿وهذا ذكر مبارك﴾، ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾، والذكر حادث. ٢ - ﴿إن هذا إلاّ قول بشر﴾، ليس في مصدره ولكن في نطقه وفهمه واستعماله ٣ ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ فكن متأخرة عن الارادة وهذا حدوث. ٤ - ﴿وإذا قال ربك للملائكة...﴾ فإذا ظرف زمان والمختص بالزمان محدث ٥ - ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾، ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾، ﴿الذين جعلوا القرآن عضين﴾ والمجعول محدث؛ ٦ - ﴿حتى يسمع كلام الله﴾، فكلام الله حادث. ٧ - ﴿إنا أرسلنا نوحاً الى قومه﴾ وهو اخبار عن الماضي أي أنه محدث في الزمان. ٨ - ﴿وكان أمر الله مفعولاً﴾، ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ والكلام حامل للأمر فهو مثله مفعول وكل مفعول حادث ٩ - ﴿واذ قال موسى لقومه﴾، ﴿كما قال عيسى بن مريم للحواريين﴾ والقول حادث ١٠ - ﴿انه لقرآن كريم﴾، ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾، ﴿في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة﴾، أي أنه كتاب حادث ١١ - ﴿تنزيل من رب العالمين﴾، ﴿انا انزلناه في ليلة القدر﴾، ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ والنزول لا يكون إلا للحادث، ١٢ - ﴿الله خالق كل شيء﴾، والقرآن مخلوق ١٣ - ﴿واذا بدلنا آية مكان آية﴾ والتبديل حدوث ١٤ - ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك﴾، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم. ١٥ - ﴿اخلع نعليك﴾، والاتصاف به في الأزل غير معقول قبل خلق موسى. اما الأحاديث فمثل «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم»، وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل. «اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي» فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث؛ «اني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي». الشرح ص ٥٤٩ - ٥٥١. المحصل ص ١٣٣ - ١٣٤؛ المعالم ص ٥٥ - ٥٦؛ الاقتصاد ص ٦٧ - ٦٨؛ الابانة ص ٣١؛ الحصون ص ٧٦ - ٧٩؛ الغاية ص ١٠٩ - ١١١؛ الملل جـ ٢، ص ٨ - ١١؛ الانصاف ص ٧٢ - ٨٠؛ البحر ص ٣٢ - ٣٣؛ المواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٥. أما حديث «كلام الله غير مخلوق» فهو مكذوب=

نظراً لأنها ابتسار للوحي وقراءة للمذهب في النصوص وحق المذهب المضاد في نفس القراءة . وما أسهل من تحويلها الى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد . أما الأحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبر عن الدين الشعبي في الاجلال والتعظيم .

أما الحجج العقلية فنوعان . الأول تقوم على برهان الخلق أي استحالة النقيض . مثلاً لو كان قديماً لكنا أمام إلهين قديمين، الله والقرآن. لو كان قديماً لوجب أن يكون مثل الله لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل أي الاشتراك في جميع صفات النفس. لو كان قديماً لاختص ببعض المخلوقين دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته وهو تناقض لأن القديم لا متعلق له . لو كان قديماً لاستوت نسبته الى المتعلقات كالعلم ، ووجب أن يكون عالماً لذاته ، قادراً لذاته كالقديم ولو كان قديماً لاستحال أن يعدم لأن العدم مستحيل على القديم . ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤداها أن كلامه إما مثل كلامنا أم لا ، والأول مخلوق والثاني لا يُعقل لأن الكلام هو الكلام . أما حجج الاثبات فتقوم على النسخ . ففي القرآن ناسخ ومنسوخ،والنسخ من صفات المحدثات ، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء في اللفظ أم في المعنى . والقرآن أوامر ونواهٍ وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه . وإذا ما أدى الانسان الأمر لم يبق الا الآمر . ويستحيل قدم الكلام لاستحالة قدم الأمر فلا يوجد مأمور في الأزل . والقرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديماً . وأخيراً القرآن مسموع ومكتوب ومحفوظ ، وبالتالي فهو متغير نلفظ به ونحرك به اللسان . والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر اطلاقاً لعواطف التنزيه ، إذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبر عن التنزيه وهي لا تخلو من حس وتشبيه ؟ كيف يكون القديم حسياً ؟ ان القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات واكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسي علمي يمكن

= لأن المسألة لم تثر إلا في القرن الثاني وبالتالي يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز في عصره. الملل جـ١ ، ص ١٣١ - ١٣٢.

دراسته في علم الصوت أو في علوم اللغة[٣٢٥] .

د ـ هل الكلام مخلوق وجسم وعرض؟ فإذا كان الكلام مخلوقاً فإلى أي حد هو مخلوق والى أي حد يكون المحل جسماً؟ الخلق لا في محل يقرب الكلام من الصفة والخلق في محل يقربه من الجسم تنزيهاً للذات[٣٢٦] . ولما كان الجسم جوهراً له أعراض فيصبح الكلام مخلوقاً جسماً وعرضاً ثم تتنوع الأحكام عليه بين النفـي والاثبات وبالتالي تكون لدينا مجموعات سبـع . يكون الكلام في محل إما ١ ـ مخلوق وجسم وعرض ٢ ـ مخلوق وجسم ٣ ـ مخلوق وعرض ٤ ـ جسم وعرض ٥ ـ مخلوق ٦ ـ جسم ٧ ـ عرض . ويلاحظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة أشياء : أولاً ، الحالة الأولى يمثلها أهل السنة والأشاعرة والحالة الأخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية أي أن الحالتين الأولى والأخيرة على طرفي نقيض في حين أن باقي الحالات حالات متوسطة . ثانياً أن الحالات المتوسطة أيضاً تدخل في اضداد فيما بينها وكأننا أمام الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه[٣٢٧] . ثالثاً ، أن المجموعات التي تتعامل مـع صفـة واحـدة مثـل مخلوق أو جسم أو عـرض لا يـوجـد فيهـا الا احتمـالان ، النفي والاثبات دون حالات متوسطة وكأن التوسط لا يأتي الا باجتماع أكثر من صفة . رابعاً ، هناك احتمالات واردة نظراً ولكنها غير واردة عملاً خاصة في المجموعات التي تجمع أكثر من صفة . فالاحتمالات العقلية شيء والمـواقف

---

(٣٢٥) النهاية ص ٢٧٩ ـ ٢٨١ ؛ الغاية ص ٩٤ ـ ٩٧، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ؛ المواقف ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥ ؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ المعالم ص ٥٥ ـ ٥٦ ؛ البحر ص ٣١ ؛ الارشاد ص ١١٩ ـ ١٢٨، ص ١٠٩ ـ ١١١ ؛ الشرح ص ٥٣١ ـ ٥٤٢ .

(٣٢٦) عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم ولكن لا في محل ، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ وعند باقي المعتزلة الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام في ذاته بل خلقه في محل، المسائل ص ٣٦٩؛ عند القدرية كلام الله حادث في جسم. اما أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر قوله حادث في جسم، الأصول ص ١٠٦ ؛ وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أنه قال ان القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكما يحكى عن أبي بكر الأصم من أنه قـال إن القرآن جسم مخلوق وأنكـر الأعراض أصـلا، الملل، جـ ١، ص ١١٣ .

(٣٢٧) أنظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse . القسم الثالث عن الشعور العملي .

العملية شيء آخر خاصة إذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلي عملي. خامساً، كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية وليس بها احتمالات قائمة نظرياً غير واردة عملياً. فإذا عرضنا المجموعة الأولى التي تضم ثلاث صفات مخلوق وجسم وعرض متدرجة من النفي إلى الاثبات نجدها تضم ثمانية احتمالات، كل منها مضاد للآخر، وبالتالي تكون لدينا في الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها.

١ ـ لا مخلوق ولا جسم ولا عرض. وهي النظرة التقليدية التي تثبت قدم الكلام وتنفي أن يكون مخلوقاً أو جسماً أو عرضاً، وهي مضادة للاحتمال الثامن، وهو احتمال وارد ويمثله أهل السنة[٣٢٨].

٢ ـ لا مخلوق ولا جسم وعرض. وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام وتنفي أن يكون جسماً ولكن في نفس الوقت لا ترى حرجاً في أن يكون عرضاً لأولوية الذات عليه. وهي معارضة للاحتمال السابع. وهو احتمال موجود نظراً وغير وارد عملاً[٣٢٩].

٣ ـ لا مخلوق وجسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجاً في جعله جسماً بما أنه مكتوب مقروء. ولكنه يتميز عن باقي الأجسام في أنه لا عرض. وهي مضادة للاحتمال السادس. وهو أيضاً احتمال موجود نظراً غير موجود عملا.

٤ ـ لا مخلوق وجسم وعرض. وهي النظرة التي تثبت للكلام صفة القدم ولا ترى حرجاً في كونه جسماً أو عرضاً كباقي الأجسام. يكفي أنه يتميز عليها بالقدم. وهي النظرة المضادة للاحتمال الخامس. وهو احتمال وارد نظراً وغير وارد عملاً.

---

(٣٢٨) عند ابن الراوندي القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض.

(٣٢٩) هناك استحالة عملية في القول بأنه قديم غير مخلوق ثم اثبات أن له جسم أو عرض أو جسم فقط أو عرض فقط وقد تكون هناك فرقة تملأ هذا الاحتمال النظري ولم تصل إلينا أقوالها وكذلك الحال في باقي الاحتمالات الموجودة نظرياً وغير الموجودة عملياً.

٥ ـ مخلوق ولا جسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت خلق الكلام الحسي ثم تستنكف أن يكون مشابهاً للأجسام فتنفي أن يكون جسماً أو عرضاً ، وهي مضادة للاحتمال الرابع[٣٣٠] .

٦ ـ مخلوق ولا جسم وعرض . وهنا يكون الكلام مخلوقاً وعرضاً باعتبار أولوية الذات عليه . ولكنه ليس جسماً لأنه متصل بالذات ، وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثالث . وهو وارد نظراً وغير وارد عملاً[٣٣١] .

٧ ـ مخلوق وجسم ولا عرض . وينزل الكلام هنا درجة نحو الحس ، ويكون مخلوقاً وجسماً ولكنه يفترق عن غيره من الأجسام في أنه لا عرض وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثامن[٣٣٢] .

٨ ـ مخلوق وجسم وعرض . وهي آخر درجات الحس والتي يصبح فيها الكلام موضوعاً حسياً خالصاً وهو الاحتمال الغالب عند المعتزلة والكرامية وكل المشبّهة والمجسمة عندما يتخلص الكلام نهائياً من صفة للذات الى موضوع لعلوم اللغة .

وتضم المجموعة الثانية صفتين فقط مخلوق وجسم تكون لدينا احتمالات أربعة ، يردان الى اثنين وأضدادهما وهي :

---

(٣٣٠) يمثله كل القائلين بأنه مخلوق مثل ابن كلاب ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ؛ وعند زهير الأثري هو محدث وعند التومني محدث ولكنهم قالوا بأنه ليس بجسم ولا عرض وأنه لو كان كذلك لكان من جنس البشر، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٣١) قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بل عرض لاستحالة وجود الاعراض بلا أجسام . ومع ذلك فعند أبي الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسماً .

(٣٣٢) عند جعفر بن المبشر والأصم هو مخلوق جسم ولا يوجد شيء إلا إذا كان جسماً ولكنه ليس عرضاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ؛ وحكى الكعبي عن الجعفرين أنهما قالا إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، ولا يجوز أن ينتقل ، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين. ما نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا، الملل جـ ٢ ، ص ١٠٥ ؛ وهو أقرب إلى الاحتمال الثامن أي أنه مخلوق وجسم وعرض إذ لا يمكن أن تتعدى الأجسام عن الأعراض .

١ ـ لا مخلوق ولا جسم . وهي النظرة التقليدية التي تنفي أن يكون الكلام مخلوقاً أو جسماً كما هو الحال في الاحتمال الأول في الموقف الأول ، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع .

٢ ـ لا مخلوق وجسم . وهي النظرة التي تحاول الجمع بين الكلام الصوري في انه غير مخلوق والكلام الحسي في أنه جسم كالاحتمال الثالث في المجموعة السابقة ، وهو موجود نظراً وغير موجود عملاً وهو مضاد للاحتمال الثالث .

٣ ـ مخلوق ولا جسم . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تنفي عنه أن يكون جسماً كباقي الأجسام كالاحتمال الخامس في المجموعة السابقة . وهو وارد نظراً وغير موجود عملاً لأنه لا يمكن للمخلوق إلا أن يكون جسماً ، وهو مضاد للاحتمال الثامن .

٤ ـ مخلوق وجسم . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي دون أي استنكاف من الأجسام المخلوقة الأخرى كالاحتمال الثامن في المجموعة السابقة . وهو الاحتمال المضاد للأول ، والأكثر شيوعاً والذي هو وارد نظراً وعملاً(٣٣٣) .

وتضم المجموعة الثالثة صفتين مخلوق وعرض وتكون لدينا أيضاً احتمالات أربعة يردان الى اثنين وأضدادهما وهي :

١ ـ لا مخلوق ولا عرض . وهي النظرة التقليدية الأولى التي تثبت قدم الكلام وتنفي عنه أن يكون عرضاً مثل الحالة الأولى والثالثة في المجموعة الأولى ، والحالة الأولى في المجموعة الثانية ، وهي مضادة للاحتمال الرابع(٣٣٤) .

٢ ـ لا مخلوق وعرض . وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجاً في جعله عرضاً لأولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة في المجموعة الأولى

---

(٣٣٣) إذا مثل الاحتمال الأول أهل السنة فإن المعتزلة يمثلون الاحتمال الرابع. فالنظام مثلاً يرى أن الكلام جسم مخلوق، فعل الله وكلام الخلق عرض وحركة. بفعل الانسان يكون قراءة والقراءة حركة غير القرآن.

(٣٣٤) يمكن اعتبار جعفر بن حرب والاسكافي وأبي الهذيل ممثلين لهذا الاحتمال .

والحالة الثانية في المجموعة الثانية . وهي واردة نظراً وان لم تكن واردة عملاً نظراً لاستحالة كلام قديم يكون في نفس الوقت عرضاً .

٣ ـ مخلوق ولا عرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تجعله مبايناً لباقي الأعراض ، وتنفي عنه أن يكون عرضاً كالحالتين الخامسة والسادسة في المجموعة الأولى ، والثالثة في المجموعة الثانية .

٤ ـ مخلوق وعرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي وأنه مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شيء مادي كالحالة الثانية من المجموعة الأولى ، والرابعة في المجموعة الثانية[٣٣٥] .

وتضم المجموعة الرابعة صفتين الجسم والعرض دون التطرق الى مشكلة القدم والخلق. فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة أربعة احتمالات يردان الى اثنين وأضدادهما :

١ ـ لا جسم ولا عرض . وهي النظرة التقليدية الأولى من المجموعات الثلاث السابقة التي تنفي عن الكلام أن يكون جسماً أو عرضاً[٣٣٦] .

٢ ـ لا جسم وعرض . وهي النظرة التي تنفي عن الكلام الجسمية ولا ترى حرجاً في اثباته عرضاً . ولا توجد نظراً أو عملاً نظراً لاستحالة وجود اعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس في المجموعة الأولى .

٣ ـ جسم ولا عرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام جسماً وتستنكف أن تجعله مماثلاً للأعراض فتنفيها عنه ، وهي ممكنة فقط عند من يرى امكانية تعري الجواهر عن الاعراض كالاحتمال السابع في المجموعة الأولى .

٤ ـ جسم وعرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي الخالص دون استنكاف من المادة كالحالة الأخيرة في المجموعات الثلاث السابقة .

---

(٣٣٥) يمكن اعتبار الاسكافي أيضاً ممثلاً لهذا الاحتمال .

(٣٣٦) وذلك مثل الحسين النجار .

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هي مخلوق ويكون لدينا احتمالان ، النفي والاثبات

١ ـ لا مخلوق . وهي النظرة التقليدية التي تثبت قدم الكلام كالحالة الأولى في المجموعات الأربع السابقة .

٢ ـ مخلوق . وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي كالحالة الأخيرة من المجموعات السابقة .

وتقوم المجموعة السادسة أيضا على صفة واحدة هي جسم ويكون لدينا أيضا احتمالان، النفي والاثبات.

١ ـ لا جسم . وهي النظرة التقليدية التي تنفي عن الكلام صفة الجسم مثل الحالة الأولى من المجموعات الخمس السابقة(٣٣٧) .

٢ ـ جسم ، وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي مثل الحالة الأخيرة من المجموعات السابقة(٣٣٨) .

وتضم المجموعة السابعة والأخيرة صفة واحدة العرض ويكون لدينا أيضاً احتمالان ، النفي والاثبات .

١ ـ لا عرض ، وهي النظرة التي تنفي عن الجسم أنه عرض مثل الحالة الأولى من المجموعات الست السابقة(٣٣٩) .

٢ ـ عرض ، وهي النظرة التي تنفي الكلام الحسي في أكثر صوره مباشرة

---

(٣٣٧) ليس جسماً كما أن الله ليس جسماً .

(٣٣٨) كلام الخلق عرض، وكلام الخالق جسم، صوت متقطع مؤلف مسموع، فعل الله، قراءة الانسان وحركة غير القرآن، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ؛ وعند جهم القرآن جسم. والسؤال هو : هل الله والحركات أجسام ولا فاعل إلا الله؟.

(٣٣٩) هذا هو موقف معمر والجبائي .

مثل الحالة الأخيرة من كل المجموعات السابقة[٣٤٠].

وما دام الكلام مخلوقاً وجسماً وعرضاً فإنه يكون في مكان. وإذا كان في مكان فهل ينتقل من مكان الى مكان؟ وهي مسألة لا تعرض إلا للقول بالخلق وليس للقول بالقدم. ويرجع انكار المكان أساساً الى انكار الصفات الثلاث مخلوق وجسم وعرض واثبات الكلام قائماً بالذات وارجاعه الى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل. فإن كان انكار المكان في التأليه تعبيراً عن التنزيه فانكار المكان للكلام رفض للمكان الحسي ووقوع في الصورية والتشخيص[٣٤١]. وقد يؤدي انكار المكان الموضوعي الى اثبات مكان آخر اسطوري خارج العالم كتشخيص للوجود وكاثبات للكلام من عالم آخر زيادة في التعظيم والاجلال. وكيف يكون الكلام في مكان من هذا العالم؟ كيف يكون حينئذ قراءة وكتابة وسمعاً ورؤية؟ قد يكون المكان الأسطوري أكثر عقلانية فيكون الجو. ولكن يظل الجو أيضاً افتراضاً محضاً لا برهان عليه كأسطورة[٣٤٢]. وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين انكار المكان واثباته فتجعله قائماً بالذات المشخص ثم موجوداً في لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل[٣٤٣].

---

(٣٤٠) عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان. القرآن عرض، والأعراض معانٍ موجودة منها يدرك بالأبصار ومنها بالأسماع.

(٣٤١) عند القائلين بأنه غير جسم مثل أبي معاذ التومني الكلام قائم بالله لأنه غير جسم.

(٣٤٢) عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبته أهل السنة من وجود الكلام في اللوح المحفوظ تلاوة وخطاً وحفظاً ورؤية سواء كان الكلام جسماً أم عرضاً يخلقه الله في اللوح المحفوظ كتابة وتلاوة وحفظاً دون أن يكون اكتساباً لأحد، مقالات جـ ٢، ص ٢٣٧ - ٢٤٤؛ وعند القائلين بأنه عرض أنه عرض في اللوح لم يخلقه الله ثانية. كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لأنه مخلوق. وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ كما أنه في الصدور محفوظ هو في الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع، الابانة ص ٣٠.

(٣٤٣) عند القائلين بأنه جسم الكلام قائم بالله في غير مكان لا ينتقل ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ في الحال. الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة. وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان. الكلام مخلوق محدث والقراءة=

وقد يثبت الكلام في المكان دون تحديد ، ويكون الكلام في كل مكان حتى وان كان مخلوقاً فإنه لا يوجد بعينه في الحال[٣٤٤] . واثبات الكلام يعني أن الكلام موجود في اللسان تلاوة وقراءة ، وفي الذاكرة حفظاً ، وفي العين رؤية ، وفي اليد كتابة ، ومع أن اثبات المكان في التأليه وقوع في التجسيم وفي التشبيه الا أن اثبات المكان للكلام تمسك بالنظرة الموضوعية وبالكلام الحسي[٣٤٥] . ولكن أين الكلام في الأذن سمعاً ، وفي العقل معنى ، وفي الشعور باعثاً ، وفي الواقع بناء ؟ ان وجود الكلام في القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس احصاء عاماً لمظاهر وجود الكلام بل أكثرها مادة وأقلها معنى . والوجود الفعلي للكلام هو وجوده في الذهن كمعنى أو كفكر أو كنظر ثم وجوده في الشعور كباعث وسلوك وحياة ثم وجوده في الواقع كنظام اجتماعي . يوجد الكلام اذن في أماكن كثيرة في مكان واحد ، والمكان هنا لا يعني المحل والمظهر . ولا فرق في هذا بين من يثبت تكثر الكلام أو وحدته . فالوحدة تشير الى وحدة الكلام كمعنى والتكثر يشير الى مظاهره المتعددة ، ولا فرق في هذا بين من يثبت قدم الكلام أو حدوثه[٣٤٦] .

= حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع . وعند الجبائية والهشامية ، الله متكلم بكلام يخلقه في محل . وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام. وخالف الجبائي أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة، الملل جـ ١ ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٣٤٤) عند القائلين بأنه جسم، الكلام قائم بالله في كل مكان مخلوق لا بعينه في الحال.

(٣٤٥) عند القائلين بأنه عرض يضيفون على العرض الحركة والحروف .

(٣٤٦) عند القائلين بأنه غير جسم مثل زهير الأثري الكلام عرض يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند أبي الهذيل والجبائي يوجد الكلام في ثلاثة أماكن ، محفوظ ومكتوب ومتلو ومسموع . وعند الجبائي أيضاً يجوز وجود عرض واحد في أماكن كثيرة في أكثر من ألف ألف مكان لجواز وجود كلام واحد في ألف ألف محل. والكلام المكتوب في المحل إذا كتب في غيره كان موجوداً في المحلين من غير انتقال من المكان الأول الى الثاني ومن غير حدوث في الثاني، الفرق ص ١٨٤ ؛ وعند جعفر بن حرب والنظام يوجد الكلام في مكان واحد لا في مكانين أو في أماكن عدة، وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ وفي الصدور محفوظ وفي الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الأذان مسموع، الابانة ص ٣٠؛ القرآن كلام الله في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى=

والقول بالطباع تجاوز للنفي والاثبات ورفض للأحكام العقلية الخارجة على الموضوع وذهاب الى الموضوع ذاته ورد استقلاله اليه ، وقضاء على التشخيص كلية ، وتحويل الإشكال كله الى البعد اللغوي واثبات المجاز في أسلوب التعبير. القول بالطبائع اعادة لوضع المشكلة ونفي للتشخيص عن طريق الخلق ، ورفض لثنائية الخالق المطلق المسيطر والمخلوق النسبي المسيطر عليه . وهو رد فعل عنيف على القول بالقدم . فالقدم يعطي الفعل كله للذات في حين يعطي القول بالطباع الفعل كله للشيء وينكر دور الذات المشخص على الإطلاق(٣٤٧) . وقد يعني فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها . الكلام هو الطبيعة في صورتها المثلى ، متطابقا مع الطبيعة بفعل النزول ، وتطوراً للطبيعة بفعل النسخ واكتمالاً للطبيعة بفعل اكتمال الوحي(٣٤٨) . قد يعني فعل الطبيعة أن الكلام تعبير عن الواقع وتأسيس عليه ، والواقع هو الموقف الانساني المتشابك ، مصالح الفرد والجماعة ، الصالح العام ، كل ما هو ايجابي ومنتج في الحياة .

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين ، القول بالقدم واعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع في القول بالطباع كلية واعطاء الفعل كله للأشياء فيصبح بعض الكلام خالقاً(٣٤٩) . وقد يوفق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين

= النبي منزل، الفقه ص ١٨٤ ؛ محفوظ بالقلوب متلو بالألسن، مكتوب في المصاحف، مقروء في المحاريب على الحقيقة لا على المجاز وغير حال في شيء من ذلك ، ولو حل في غيره لكان ذلك الغير متكلماً به وآمراً وناهياً ، الانصاف ص ٢٦.

(٣٤٧) عند معمر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام إلاّ بمعنى أنه خلق ما أوجبه ، الفرق ص ١٥٢ ؛ وعند معمر القرآن من فعل الطبائع ، الانتصار ص ٥٧ ؛ الكلام من فعل الطباع المتمثل في أمر «كن». وعنده خلق الجواهر والأعراض من فعل الجوهر أي من فعل الطبيعة. فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه، فهو خالق ولا مخلوق، وهو محدث للشيء الذي هو حال فيه بطبعه، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند ثمامة بن الأشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة فهو أيضاً لا خالق ولا مخلوق. ويجوز أن يبتدأه الله فهو مخلوق، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٣٤٨) ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾، وما في الصدور يكون مخلوقاً. قلنا المراد أنه محفوظ في القلوب غير موضوع فيها، البحر ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٤٩) عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام[٣٥٠] . والتوقف عن الحكم كلية إلغاء للوضع الخاطىء للمشكلة دون اعطاء للوضع الصحيح أو بيان لنشأة الوضع الخاطىء في الشعور . التوقف يعني أن النفي والاثبات معاً لا يكفيان كحل للمشكلة وبأن كلاً منها أضيق نطاقاً من الموضوع . ولا يمكن رد الكل إلى جزء . كما يعني أيضاً أن الواقع لا يقبل القسمة ، وأنه يصعب ارجاع وجود الموضوع الى قسمة ذهنية خالصة . كما أن التوقف يعني أن الواقع لا يتحمل حلولاً قاطعة وأنه ذو أوجه . فقد يكون الاثبات من وجه والنفي من وجه آخر . وقد لا تكون القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية ومن ثم فهي قسمة غير جامعة . وقد يدل التوقف على رغبة في التطهر وعلى رفض الدخول في متاهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب . التوقف هنا يعبر عن التقوى لا على الثقة بالعقل ، فالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب[٣٥١] .

وقد لاحظ بعض القدماء والمحدثين أن المسألة كلها تمرين عقلي على التنزيه والتشبيه لا وجود لها بالفعل دفاعاً عن الوحدانية ضد التعدد مهما اختلفت الطرق وتعددت الوسائل . ولكنها مسألة في حد ذاتها لا طائل منها ولا فائدة وأنه موضوع لغوي صرف لا خيال فيه ولا ايهام[٣٥٢] . كما رفضت بعض الحركات الاصلاحية

---

(٣٥٠) وهنا يكون الله بعض القرآن، مقالات جـ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يرفض الأشعري التوقف، الابانة ص ٢٩ - ٣١ ؛ لا يجوز أن يقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، الانصاف ص ٧١ ؛ يؤدي التوقف الذي يقوم على الغاء الطرفين إلى تحصيل الحاصل مثل «لا خالق ولا مخلوق» لأن الصفة توجب العلم، أو «العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره». كما يرفض احمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق .

(٣٥٢) « لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق، الفصل جـ٣ ، ص ٩ - ١٠ ؛ « والإطناب في ذلك قليل الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول»، الطوالع ص ١٨٣ ؛ « وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد مع صغر حجمه وآثرنا اجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة. وهذا الشر يلزمنا طرقاً من البسط في مسألة الكلام»، الارشاد ص ١٠١ ؛ «هذا البحث لغوي لا حظ للعقل البتة فيه. والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه»، المحصل ص ١٢٤ - ١٢٥ ؛ «وهذا الذي ذكروه تخيلات لا تحصيل لها»، الارشاد ص ١٢١ - ١٢٤ .

الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القدم والحدوث ، بين المعنى واللفظ من غير تمثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربي الحديث[٣٥٣] . وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها . فقد أرادت السلطة ايقاع المعارضة في حبائل الموضوعات النظرية الصرفة ابعاداً منها لها عن المسائل العملية ، فساهمت في اثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطيعة للنظام . فاستعمل الموضوع النظري كسلاح عملي للتكفير وللمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها واعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الايمان والمحافظة على عقائد الأمة .

والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله الى الانسان والى العالم . الكلام قصد من الله الى الانسان ورسالة من مُرسِل الى مُرسَل اليه عن طريق المبلغ وهو الرسول . فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصداً من الانسان الى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً . الوحي اذن كلام الله بلغة الانسان ، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً أي أنه أرسل الى الانسان . هذا هو الخلق الطبيعي أو الانساني عندما يتحول كلام الله الى الانسان والى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد

---

(٣٥٣) يقول رشيد رضا « وقد حذفنا من هذا الموضع نحو صفحة من الرسالة في مسألة الخلاف في خلق القرآن عملاً بأمر المؤلف إذ كتب بخطه في طرة نسخته ما نصه: في الطبعة الثانية يُحذف القول في خلق القرآن . وبيّن لنا السبب في ذلك في الدرس فقال انه التزم في الرسالة بمذهب السلف . وهذه المسألة من البدع التي ليست من مذهبهم . وكان الذي ذكّره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطي فأذعن وذكر ذلك في الدرس. وقد نوهنا هنا بذلك في مقالة للمنار عنوانها «سجايا العلماء» وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الرافضة لبدع المعتزلة بما يقبله الغلط والوجدان السليمان. الرسالة ص٤٥ ـ ٤٧؛ ويعتمد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلاً «وقد اهتدى البشر إلى بيان ما في أنفسهم من الكلام لمن يريدون إعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهو يبعد عنه الوفا من الأميال بلا صوت ، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكي واللاسلكي ، وما يؤدى به يسمى كلاماً أيضاً. فهذا أظهر مثال يضرب للوحي وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق. ثم اهتدوا إلى اختراع آلة أخرى تنقل الأصوات والكلام من قطر إلى قطر وإن بعدت المسافات وسموها الراديو وسميناها المذياع ، الرسالة ص ٤٥ ـ ٤٧.

الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها. والكلام موضوع طبقاً لأسباب النزول. فهو ليس مفروضاً على الواقع بل ظهر بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره وأعيدت صياغاته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه والفكر يأتي مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي. ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعي كماله. ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص المجرّب بل هي عملية تاريخية طبيعية لا شخصية. الانسان في العالم موضوع التجربة، وهذا هو الخلق التجريبي. والكلام كرسالة في التاريخ ينتقل منذ ساعة الاعلان عنه من جيل الى جيل عبر الرواية الشفاهية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية. الكلام بهذا المعنى هو الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية. وهذا هو الخلق التاريخي لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل أنه محفوظ في التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال اعمال الانسان واحكامه لمنطق الرواية. فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج من عصمة الرسول ولا من حفظ المرسِل ولا من صحة العقيدة أو الايمان بالسلطة على ما هو معروف في نظريات «الصدق الالهي» في تاريخ الأديان كبديل عن غياب الصدق التاريخي. بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فهماً انسانياً، والاستفادة منه تحقيقاً لمصالح الانسان ومن ثم يتحول الى بناء انساني اجتماعي، يدافع الانسان عنه دفاعاً عن وجوده. وهذا هو الخلق المعرفي. يحتوي الكلام على «ايديولوجية» علمية أو هو بناء نظري للواقع يتحول الى بناء فعلي بفعل الانسان وبجهده ونشاطه(٣٥٤). ان

---

(٣٥٤) هذا هو الاعجاز التشريعي. وبهذا المعنى يكون الكلام هو «كلام الله المنزل على رسول أدخل في باب النعمة لأنه به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع في الشرائع والاحكام. ولذلك قلنا: إن كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لأن ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية. فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك في مسألتنا. فحصل من هذه=

الكلام مجموعة من الصور الانسانية الخالصة خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للايحاء به وتوجيهه . الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من أجل توجيه السلوك والتأثير على الناس . وهذا هو الخلق الفني . وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من أجل التوجيه والاعداد . وأخيراً الكلام هو في نهاية الأمر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته ، يتحقق كنظام مثالي للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله . فالكلام مشروع تحقق ، والوحي مشروع اكتمال . وهذا هو الخلق الفعلي . كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه . هو كلام الله بلغة الانسان وطبقاً لقدراته والذي يضمـن الانسان صحته التاريخية وصدقه النظري وتحقيقه العلمي . الخلق أهـمّ صفة تميز الانسان أعطاها الانسان للذات المشخص وعزا اليها القدرة والابداع والتكوين وسكت هو عن الخلق بل قلبه الى اعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق أبداً وأعلن عجزه وأن الذات المشخص قد صرفت دواعيه وأحالته الى عاجز مطلق ولم يبق له إلا التقليد[٣٥٥] .

هـ ـ مراحل الكلام . ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام أن هناك ثلاثة مستويات له . المستوى الصوري حيث يبدو الكلام كصفـة للتأليه المشخص واطلاق الحكم العام للصفات من جديد القدم أو الحدوث . وهو مستوى صوري نظراً لأنه تحليل نظري خالص ولا يوجد به أي محك للصدق إلا مجرد الافتراض النظري ، وهو البُعد القبلي للكلام ويدخل فيه الحديث عن اللوح المحفـوظ والملائكة والرسل وكل ما يتعلق بنظرية النبوة . والمستوى الحسي وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكوّن من الأصوات والحروف ، وهي دراسة

= الجملة أن كلام الله إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه. فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك سيما إذا أثبتوه قديماً. فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة إذا جوزوا عليه الكذب وإنما يأتي بخطاب لا يريد به شيئاً أصلاً وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة، الشرح من ٥٣٠ ـ ٥٣١ .

(٣٥٥) عند النظام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم، الانتصار ص ٢٧ ـ ٢٨ ؛ أنظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحي في التاريخ.

موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظراً لوجود موضوع حسي . وهذا هو البُعد الحسي . وأخيراً المستوى الشعوري وهو الكلام عندما يحل كمضمون للشعور سواء في الذهن ويصبح مفهوماً ويتحول الى معنى أو في الوجدان ويصبح باعثاً ويتحول الى دافع، أو في الذاكرة ويصبح محفوظاً ويتحول إلى تيار دائم للشعور . وفي نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتداء من الكلام الحسي حتى الكلام الصوري النظري المجرد . فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب تقوم به ثلاثة أعضاء اللسان والأذن والعين . ثم هو مفهوم ومحفوظ ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان . فالكلام الخارجي صوت (المسموع والمقروء) وحرف (المكتوب) ، والكلام الداخلي معنى في الحاضر (المفهوم) أو من الماضي (المحفوظ) أو باعثا على التحقيق(٣٥٦) .

ما هو المقروء ؟ المقروء قبل أن يكون مقروءاً أي موضوعاً للقراءة هو فعل للقراءة . ومن ثم يُرد المفعول الى الفاعل . ويكون السؤال ما هي القراءة ؟ هل القراءة كلام ؟ الاجابة بالنفي تثبت الكلام المستقل عن القراءة ، وأن الكلام لا يمكن رده الى مجموعة من الأصوات والحروف ابقاء على الكلام كصفة مستقلة وان لم تكن صراحة صفة للذات(٣٥٧) . الكلام قراءة لأنه قراءة وأكثر في حين أن

(٣٥٦) يقول القدماء: القرآن مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا غير حال فيها ، النسفية ص ٧٩ - ٨٣ ؛ المكتوب في المصاحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ بالصدور ، والمكتوب غير الكتابة ، والقراءة غير المقروء ، والمحفوظ غير الحفظ ، العضدية جـ٢ ، ص ٢٢٨ - ٢٤٥ ؛ الفقه ص ١٨٤ - ١٨٥ ؛ الانصاف ص ٢٢ - ٢٧ ؛ الفصل جـ٣ ، ص ٦ - ٧ ؛ الابانة ص ٣٠ ؛ البحر ص ٣٠ ؛ الكلام مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسنة ، محفوظ في الصدور ، ولا يحل ذلك حلول الأعراض والجواهر لأن كلام الله الأزلي لا يفارق الذات ، النظامية ص ٢٠ - ٢١ .

(٣٥٧) عند ابن كلاب الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ بل معنى واحد بالله . والرسم هي الحروف المتغيرة ، وهي القراءة . وسمي عربياً من أجل الرسم ، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٧ . جـ٢ ، ص ٢٤٤؛ القراءة صوت والكلام حروف ، والصوت غير الحروف ، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٧ ؛ السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ - ٨٠ ؛ الكلام ليس هي القراءة والتلاوة ، الانصاف ص ٧٦ ؛ القراءة=

القراءة ليست كلاماً لأنها أقل منه . وإذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوي أو النفسي فانه أيضاً لا يعبر عنه إلا في صياغات حسية من حروف وأصوات والاجابة بالاثبات تنفي أن يكون الكلام صفة مستقلة وتجعله كلاماً حسياً خالصاً مؤلفا من مجموعة من الأصوات والحروف يمكن ضبطها[٣٥٨]. وبعد فعل القراءة يأتي المقروء ، وهو الموضوع الشعوري لفعل القراءة . هل القراءة هي المقروء ؟ هل يساوي فعل القراءة موضوعها ؟ وهو نفس السؤال ولكن في نطاق أضيق . فالنفي يرمي الى اثبات الفرق بين فعل القراءة وهي مجموعة من الأصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذي لا يمكن رده الى مجرد أصوات وحروف لأن له استقلالاً ذاتياً خاصاً به كالكلام أو الصفة . فعل القراءة صوت بشري بفعل الانسان الحر يمكن اللحن فيه في حين أن المقروء ذاته باق وقائم خارج الأصوات البشرية ولا يهم أين ، في الذهن أو في النفس[٣٥٩] .

وما المسموع ؟ لا يختلف المسموع عن المقروء إلا من ناحية العضو . المقروء موجود في اللسان والمسموع في الأذن ، وكلاهما صوت . ويكون السؤال : هل المسموع الكلام أو الصوت ؟ اثبات المسموع كلاماً اثبات للصفة القديمة ورفض لرد الكلام الى مجرد الصوت[٣٦٠] . ويكون السمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام

= لكلام الغير وكلام النفس كلام غيرها؛ الكلام غير القراءة، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٧ ، جـ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ الأصول ص ١٠٨ ؛ الانصاف ص ٩٤ ؛

(٣٥٨) القراءة كلام ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٤٤ .

(٣٥٩) أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء . القراءة فعلنا والمقروء فعل الله ؛ والقراءة كلام بسبب اللحن والصوت ولكن الكلام حروف ، مقالات جـ١ ، ص ٢٧١ ، جـ٢ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ؛ وهو أيضاً رأي أهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب . القراءة غير المقروء . المقروء قائم بالله ، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة . وهو رأي الباقلاني خاصة . فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيح في القراءة والتلاوة التي هي صفة القارىء أما المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور ، الانصاف ص ٨٠ - ٩٣ ، ص ١٠٣ - ١٠٦ ، ص ٧١ ، ص ٩٩.

(٣٦٠) الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء إنما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها ، الانصاف ص ٩٤ - ٩٥.

متلواً[٣٦١] . ويكون السمع مباشرة بغير واسطة ودون حاجة الى قراءة أو تلاوة . وقد يكون السمع متلوا ومقروءاً[٣٦٢] . والسمع المباشر قد يكون سمعا من وراء حجاب . وقد يكون سمعا بلا حجاب ومصاحبا برؤ ية . هذه المراتب في السماع تعبر في الحقيقة عن درجة القرب من الذات المشخص حتى يمكن تصنيف الانبياء طبقاً لها ، ويكون أفضل الأنبياء من يسمع مباشرة بلا حجاب ، ويتلوه من يسمع مباشرة بحجاب . ثم يأتي عامة البشر الذين يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق الأصوات دون رؤ ية أو نظر للصوت أو لمصدره . أما اثبات المسموع صوتا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون اثبات أي كلام خارج الصوت المسموع . وتقوم الارادة بفعل تقطيع الصوت . ولا يهم بعد ذلك إذا كانت الارادة حركة أم ليست حركة[٣٦٣] . الكلام لا يسمع بالاسماع بل المسموع هو الشيء المتكلم . وقد تختلف اللهجات للمسموع تبعا لاختلاف القراءات نظراً لتغيير مخارج الأصوات دون تغيير في

---

(٣٦١) « يسمع كلام الله » ، والسمع هو الفهم . نسمعه متلواً . وقد سمعه موسى من الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ؛ سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان . سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام متلواً مقروءاً ، الانصاف ص ٢٧ ؛ لا يسمع كلام الله بأسماعنا بل نسمع الشيء المتكلم متكلماً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ؛ وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات وليس من جنس المسموعات . كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفاً لجنس المرئيات كما أنه موجود مخالف لسائر الحواس الموجودات وإن سامع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان .

(٣٦٢) الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب أ ـ بغير واسطة ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله . ب ـ بواسطة مع عدم النظر أو الرؤ يا مثل سماع الصحابة من الرسول . جـ ـ بغير واسطة ولا حجاب مثل سماع محمد في الاسراء والمعراج ، الانصاف ص ٩٥ ـ ٩٦ ؛ كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء « حتى يسمع كلام الله » . أما المسموع فهو كلام الله القديم ، الانصاف ص ٩٤ ـ ٩٥ ؛ الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤ ية ما ليس بجسم ولا عرض ، المحصل ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

(٣٦٣) كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لاظهاره وتقطيعه ، والاعتماد حركة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٧ .

الحروف[٣٦٤] . وقد يتوحد المسموع والمقروء والملفوظ والمتلو في شيء واحد[٣٦٥] . فالقارىء بصوت والسامع بصوت والتالي كطريقة في الأداء أقرب الى القلب وأبلغ في النفس من القراءة بلا صوت أي بالكتابة . وإذا كان المتكلم لا بد أن يكون متكلماً بكلام مسموع فماذا عن الصمت؟ ألا يعني السمع أيضا امتثال الأوامر وليس مجرد سمع الأصوات[٣٦٦]؟ .

وما المكتوب ؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف . فالصوت يشمل المقروء والمسموع أي عضوي اللسان والأذن ، والحرف هو المكتوب الموجود في العين رؤ ية وفي اليد كتابة . فالكلام إما مقروء أصواتاً أو مكتوب حروفاً . وكما كان السؤال هل كل الكلام قراءة أو مقروءاً يكون السؤال أيضاً بالنسبة للكتابة والمكتوب. جعل الكلام حروفاً ؟ فالاجابة بالنفي اثبات للاختلاف بين الكلام والحروف وإعلاء لشأن الكلام ورفض لرده الى مجرد الحروف التي يتكون منها كلام البشر . فإذا كان استقلال الكلام بمعناه واثبات استقلال المعنى عن اللفظ نظرية مثالية للغة فإنه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات مشخص نظرية دينية غيبية للغة[٣٦٧] . وقد يتم التوحيد بين الكلام والحروف لا من أجل نظرية علمية

---

(٣٦٤) ينكر ضرار بن عمر حرف ابن مسعود وحرف أبي بن كعب ويشهد أن الله لم ينزله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٤ ؛ الفرق ص ٢٢٤ ؛ والحقيقة أن هذا الموضوع أدخل في علم القراءة منه في علم التوحيد .

(٣٦٥) قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة أشياء ، منها الصوت المسموع الملفوظ به قرآناً ، وهو كلام الله على الحقيقة . أما الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين وهي حروف الهجاء فكل ذلك مخلوق . ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾، ﴿بلسان عربي مبين﴾ . واللغات مخلوقة. الفصل جـ ٣ ، ص ٧ ـ ٨ ؛ الاقتصاد ص ٦٨؛ البحر ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣٦٦) كلام الله مسموع قد يراد به الادراك أو الفهم أو الاحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الاجابة. الارشاد ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣٦٧) ليس الكلام هي الحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق. لا يفتقر الكلام إلى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك. الكلام القديم لا يحل في شيء من المخلوقات. والأدلة على ذلك: أ ـ حرف الورق ليس حرفاً للكلام. ب ـ مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرآناً =

للكلام بل من أجل تقديس الحرف واعتباره مقدساً قديماً كالكلام . والكلام مكتوب في هذا العالم كما أنه مكتوب في عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه . وهذه اسطورة حسية تقوم على التجسيم[٣٦٨] . وإثبات الهوية بين الكلام والحروف اثبات للكلام الحسي الخالص ورفض للذهاب الى ما وراء الصيغ والعبارات إلا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها[٣٦٩] . ولكن وحدة

= جـ ـ الحروف بلغات عدة والكلام واحد. د ـ الحروف مخارج عدة والكلام ليس له مخارج. هـ ـ الحروف متناهية والكلام لا متناهٍ ، الانصاف ص ٩٩ ـ ١٠٣ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ؛ النسخ في الرسم والخط والتلاوة والحكم لا في الكلام ، الانصاف ص ٧٧ ؛ والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام، الانصاف ص ٧٨ ؛ أشيع في زمان الامام ابن حنبل من جهلة العوام والرعاع والهمج ومن لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقاً أن كلام الله في المصاحف فأثبتوا الكلام الأزلي في الدفاتر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية . والكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس إلى أصوات سطوراً ورسوماً وأشكالاً ورقوماً . النظامية ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٣٦٨) الكلام مكتوب في المصاحف على الحقيقة على الوجه الذي هو مكتوب فيه في اللوح المحفوظ وإن اختلف اللوح والقلم والخط، الانصاف ص ٩٣ ؛ القرآن حقيقة مكتوب في المصاحف بدليل السمع ، الانتصار ص٨٢؛ ﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ باختلاف الخط والمصحف والورق! الانصاف ص ٩٣ ، الأصول ص ١٠٨ ؛ كلام الله ليس حالاً في المصاحف ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ بالصدور ، وليس حالاً في مصحف ولا قائماً بقلب ، الارشاد ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ؛ ونسمي المصحف كله قرآناً وكلام الله. ونهى الرسول عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو ، ﴿ يتلو صحفاً مطهرة ﴾ . أما المصحف فهو ورق من جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذي مخلوق؛ حركة اليد في الخط وحركة اللسان في القراءة ، واستقرار كل ذلك في النفوس كلها أعراض مخلوقة وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٧ ـ ٩ .

لا يعجبنك من أثير خطه حتى يكون مع الكلام دليلاً

(٣٦٩) عند أبي القاسم الدمشقي ، حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير ، والحروف التي في قول لا إله إلاّ الله هي الحروف التي في قول الكافر لا إله إلاّ المسيح . وحروف القرآن هي حروف زرادشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها ، والحروف التي كان النبي يقولها في كلامه هي نفس الحروف التي يؤلفها الكفار في تكذيبه ، الفرق ص ١٩ ؛ الانتصار ص ٨٤ ؛ وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لا فرق بين كلام الله وكلام الانسان . وعند النظام كلام=

الحروف في لفظ واجتماع الألفاظ في عبارات تعطي معاني ليست هي الحروف . وإذا كان الكلام حروفاً فكم يكون أقل الكلام من حروف ؟ أقل الكلام حروفاً إما حرف واحد فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان مثل لا(٣٧٠) .

إذا كان المقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام الحسي الخارجي فإن المحفوظ والمفهوم والباعث هو الكلام النفسي ، وهو البعد الثالث الذي يتوسط الكلام الصوري والكلام الحسي . ويشمل الكلام النفسي المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى في الذهن أو في الذاكرة أو في الوجدان . والسؤال هو : هل يتكلم الانسان بكلام غير مسموع ؟ إن اثبات الكلام النفسي اثبات لاستقلال المعنى عن الالفاظ والمخارج والحروف . فهو موجود وجوداً ذاتياً خالصاً يشعر به المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه إلا لفظاً أو اشارة أو رمزاً أي في صورة حسية للتعبير عنه وايصاله للآخرين . يؤكد الحكماء وجوده في التأمل الخالص والذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالصورة الفنية والخيال وكذلك الصوفية في العلم الاشراقي الذي لا يمكن التعبير عنه إلا رمزاً أو اشارة أو تلميحاً(٣٧١) . ويجد

= الله صوت متقطع وهي حروف. كلام الانسان ليس بحروف! القرآن هي الحروف أي التأليف اما منقولة أو محاكاة من كلام الناس، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٧ ؛ وعند عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ؛ وعند النظام وجعفر بن البشر لم يسمع الناس القرآن على الحقيقة وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله إلاّ على المجاز لأنه لا يوجد عرض في مكانين ، الانتصار ص ٨٢ ؛ وقد رفض الغزالي ذلك فكلام الله مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة ، وأما القلم والحبر والكتابة والحروف والأصوات فكلها حادثة لأنها أجسام وأعراض، الاقتصاد ص ٦٦ .

(٣٧٠) عند الجبائي الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان .

(٣٧١) عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف . النطق هو اخراج ما في الضمير إلى الآخرين ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٤٧ ؛ الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ولكن عليه امارات تدل عليه مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والاشارات ، الانصاف ص ١٠٦ - ١١٢ ؛ وسبيل اثبات العلم بكون الباري متكلماً كسبيل اثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس ونرد على منكريه ، الارشاد ص ٧٦ ؛ وقد قال الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

الكلام النفسي طريقه بين الكلام القديم والكلام الحسي . ويغني عن اثبات الكلام القديم لأن الكلام النفسي يميز بين القراءة والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى ، كما أن كلام الله منزل على قلب النبي نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال . المنزِّل هو الله ، والمنزَّل عليه قلب النبي ، والنزول هو اللغة العربية ، والنازل على الحقيقة هو قول جبريل ، ليس بمعنى الانزال من أعلى الى اسفل بمعنى الانتقال فذاك ما يخص الأجسام(٣٧٢) . الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الانسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير . والدليل على كلام النفس هو الدليل على اثبات الكلام ، فالكلام هو الكلام النفسي . فمثلاً صيغ الكلام من أمر ونهي وخبر واستخبار تثبت معاني في النفس لا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات . فالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة باللزوم . الكلام الحقيقي موجود في النفس ولكن تدل عليه امارات إما بالقول أو بالاشارة أو بالرمز . وقد لا يُعلن عن حديث النفس بالألفاظ بل يظل معاني قائمة فيها . قد يخفي الانسان أشياء ولا يعلن إلا عن بعضها . والنفاق هو في الحقيقة اختلاف الكلام اللفظي عن المضمون النفسي . كما أن الاكراه في الكفر لا يمنع اطمئنان القلب بالايمان . والأمر يتضمن الطاعة مثل قول « افعل » التي تتضمن استحباباً أو وجوباً أو اباحة وذلك ليس موجوداً في اللفظ والتجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها في معاني النفس . بل ان الكلام الحسي المادي لا يمكن أن يؤدي الى المعنى دون المرور بكلام النفس(٣٧٣) .

---

(٣٧٢) الانصاف ص ٩٦ ـ ٩٨ ؛ الارشاد ص ٣٥؛ البحر ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣٧٣) ونسمي المستقر في الصدور قرآناً ونقول إنه كلام الله حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ٣ ، ص ٨ ؛ الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من اشارات ، الارشاد ص ١٠٤ ـ ١٠٦؛ الاقتصاد ص ٦٤ ؛ النهاية ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ المحصون ص ٨٠ ـ ٨١ ؛ الانصاف ص ١٠٦ ـ ١١٠ وينكر المعتزلة كلام النفس فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة، الارشاد ص ١٠٤ ـ ١٠٨؛ ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم ؛ وعند=

وقد لا يكون الرمز لغوياً فحسب بل يكون شيئاً يشير الى معنى . فالعين اشارة الى الرؤ ية أو التجسس والرِّجْل تشير الى السعي ، واليد تدل على القدرة . ولكن هذه الاشارات ليست كلاماً بل وسيلة لتوصيل المعاني ، والكلام ما هو إلا احدى الوسائل . فإذا استعملنا الاشارات في الكلام فإنها تكون صوراً فنية لا وقائع مادية . فاليد لا تتكلم بل هي صورة الفعل . فإذا كان السؤال ماذا يعني اسناد الكلام الى غير المتكلم ؟ تكون الاجابة لا يمكن اسناد الكلام الى غير المتكلم اضطراراً بل لشهادة اللسان أو يشير الشيء الى معنى مباشر دون الألفاظ ، وفي هذه الحالة لا يكون كلاماً بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة أي وسيلة للتعبير والايصال(٣٧٤) . ولا يكون الكلام اضطرارياً لأنه فعل المتكلم ، ولا يكون ضرورة للجسم لأنه في هذه الحالة لا يكون كلاماً بل دلالة على المعنى . ويحدث الكلام في هذه الدنيا أما في العوالم الأخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو اصدار حكم عليه الا بعد أن يقع بالفعل . قد يكون هناك اضطرار إنساني في هذا العالم عندما يتكلم الانسان ويضطر بفعل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس في حالة التنويم المغناطيسي أو بالوسائل العلمية القديمة عندنا أو الحديثة في الغرب أو في حالات الكذب الأبيض حفاظاً على الحياة . ولكن هذا الاضطرار وقتي خالص يتغير بتغير الظروف النفسية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضاً بالكلام(٣٧٥) .

= أبي الهذيل والشحام وأبي علي الجبائي الكلام حروف وأصوات مثل باقي المعتزلة ، النهاية ص ٣١٨ - ٣٢٠ ؛ في حين يثبت الأشعري كلام النفس ولكن المشكلة هل هي النفس الإلٓهية أم النفس الإنسانية؟ النفس الإلٓهية لا نعلمها إلا من خلال النفس الانسانية أي الوحي المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية في عصر معين ولدى جيل معين وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة . فالنفس الإلٓهية هي النفس الانسانية مدفوعة إلى أعلى ، خارجة عن ذاتها ، مغتربة عن نفسها ، في حالة نسيان وفقدان الوعي بالذات .

(٣٧٤) عند البعض تعني شهادة الألسن والأيدي والأرجل اما دلالة من غير كلام في الحقيقة أواضطراراً أو شهادة باللسان ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٩ ؛ وتغريد الطيور وأصوات النحل ودبيب النمل كل ذلك لغات، النهاية ص ٣٢٢ - ٣٢٥.

(٣٧٥) عند أبي الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختياراً ويجوز أن يكون اضطراراً . كلام أهل الآخرة اضطرار وخلق من الله . وعند ابن كلاب الكلام اضطرار واكتساب معاً .

ويكون المعنى النفسي في الشعور محفوظاً ومفهوماً وباعثاً . فالمحفوظ هو أن يصبح الوحي كلاماً انسانياً خالصاً بمجرد قراءته في الشعور أو تنكشف ماهيته بناء على التجربة الشعورية التي تحدث لكل فرد . وهي تجربة واحدة نظراً لأن الشعور هو الشعور الانساني العام . وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتماعية التي قد تطغى على الشعور العام وتقلل من شموله(٣٧٦) .

أما المفهوم فهو المعنى في النفس وقد يكون خاطراً فالمفكر قبل ورود السمع يجيي في نفسه خاطرين أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر النعم وسلوك سبيل المحاسن والمسرات والثاني يدعوه الى النقيض فيختار الانسانُ الأولَ دون الثاني ، وكلاهما من كلام النفس(٣٧٧) . وقد تسمى المعاني في النفس بعد الألفاظ فكر ، وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة(٣٧٨) . والكلام اما أن يكون عبارات وألفاظاً وقضايا أو نطاقاً أي منطقاً خالصاً للكليات والجزئيات والقياس والبرهان(٣٧٩) .

وقد يتطور الأمر ويتحول الكلام النفسي إلى إثبات النفس نظراً لسيادة الفلسفة على الكلام ابتداء من القرنين السادس والسابع ويصبح الموضوع اثبات أن النفس جوهر روحاني ، ويتحول الكلام النفسي الى تحليل لمضمون النفس وقواها وملكاتها علماً وارادة ، وايراد البراهين على أن النفس ليست بجسم ولا تنقسم

(٣٧٦) وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ ، الانصاف ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ وفي القلوب محفوظ ، الأصول ص ١٠٨ .

(٣٧٧) اثبت الجبائي كلام النفس ويسميه الخواطر وأنه يسمعها ويدركها بحاسة السمع ؛ أنظر الفصل الثامن ، عن العقل والنقل .

(٣٧٨) الاقتصاد ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٣٧٩) وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان أي الحروف المنظومة بأصوات متقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الإصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيت والمصادرة ، ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني والتصوير الخيالي ، وهي معانٍ في الذهن مختلفة الاعتبار ، ويستمر الفلاسفة في الحديث عن مقدمات المنطق ، النهاية ص ٣١٨ ـ ٣٢٢ .

وامتياز النفس الانسانية على سائر الأجسام ، وتحليل استعداداتها وأمزجتها والردود على الاعتراضات بالنسبة للحد والرسم أو خواص أفعالها أو ادراكاتها وأحوالها وكأن الموضوع قد انقلب الى حديث في علم النفس الخالص(٣٨٠) .

أما الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أي علماً بل ارادة . فالكلام النفسي يشمل ثلاثة جوانب ، الذهني أي المفهوم وهو العلم والعملي أي الارادة والفعل ثم الوجداني أي الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية . المعاني في النفس غير ارادة المتكلم وان كانا متلازمين . كلام النفس يظهر في الارادة ، فالكلام توجه وفعل . والوحي أصلاً موجه إلى الشعور ، والشعور طرف له ، ويتحقق بالفعل والعالم مصب له . تتحول ماهية الشعور الى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع .يتحول الوحي الى ايديولوجية نظرية انسانية لأنها نتاج التجربة الانسانية وعلمية لأنها مستمدة من الواقع . ثم تتحول الأيديولوجية الى نظام للواقع ، ويصبح الكلام هنا وجوداً واقعياً كنظام اجتماعي وبناءٍ إنساني تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها. يحدث هذا التحول بفعل الانسان وبحركة الجماهير. هو تحول ممكن مشروط بوجود الانسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به. وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على أنه صيغة ثابتة في ذات مشخص(٣٨١). ولا يتفاضل الكلام طبقاً لموضوعاته وطبقاً لدرجات الشرف والعظمة والجلال، بل إنه يحتوي على مجموعة من

---

(٣٨٠) النهاية ص ٣٢٨ ـ ٣٤٠؛ ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآناً وكلام الله على الحقيقة فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا في كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله، الفصل جـ٣ ، ص ٧ ـ ٨.

(٣٨١) توحد المعتزلة بين الكلام النفسي والعلم والارادة! الحصون ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ الاقتصاد ص ٦٢ ـ ٦٣ وإن قراءتنا للقرآن كسب لنا فنثاب عليها ونلام على تركها إذا وجبت علينا في الصلوات، الانصاف ص ٢٧، القرآن كلام الله وبإجماع المسلمين قبل ظهور الخلاف ، آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة ، لها مفتتح ومختتم ،معجزة الرسول ودالة على صدقه. وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ، يا رب يس . سمي القرآن قرآناً للجمع ، قرأت الناقة لبنها في ضرعها أي جمعت . والكلام الأزلي لا يوصف كذلك. نقرأه باللسان ، ونلمسه بالأيدي، ونبصره بالأعين ، ونسمعه بالآذان.

المبادىء يتمثلها العقل وتتحول الى بواعث وسلوك وعمل بشري وقبل أن تصبح نظماً اجتماعية(٣٨٢).

و ـ **صيغ الكلام**. مضمون الوحي توجيهات للانسان في صيغ الكلام(٣٨٣). وهنا يبدو الكلام باعتباره لغة وقضايا ومنها تخرج المعاني، وتنشأ البواعث، وتظهر وحدة الكلام وكثرته. ففي نفس الوقت الذي يتصارع فيه المتكلمون حول قدم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اغترابهم عن العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعي في وحدة الكلام وكثرته أي صياغات الكلام مثل الأمر والنهي والخبر والاستفهام والتعجب، وكأن تعدد الصياغات لا تُنال الا من وحدة الكلام. وهو تناول لموضوع الكلام تناولا انسانياً علمياً واقعياً عملياً، هذا الكلام الحسي المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الأفراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها، ولكن ضاع هذا التحليل الجزئي في خضم المشكلة الكبرى وهي قدم الكلام وحدوثه «خلق القرآن». وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست أو خمس أو ثلاث أو اثنتان أو واحدة إلا أنه يكفي انتقال الموضوع من علم العقائد الى علم التوحيد.

وصيغ الكلام ست: الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، والوعد والوعيد. ولكن لما كان الخبر والاستخبار في النهاية خبراً، لما كان الاستخبار غير متصور في حق الله بل يرجع الى التقدير وهو نوع من الإخبار مثل ﴿ألست بربكم، قالوا بلى!﴾، فقد تصبح الصيغ خمساً. وقد يسقط الوعد والوعيد، ويحل محلهما الدعاء والنداء. وقد ترد الصيغ الى ثلاث فالنهي عكس الأمر، والوعيد عكس الوعد، والخبر والاستخبار واحد. وقد ترد الى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الأمر والنهي والوعيد ثم الخبر. وقد تُرد الصيغ كلها الى واحدة هي الأمر. وقد يُزاد في

(٣٨٢) لذلك رأى الحكماء وجود الكلام في أربع، في الذهن، وفي الواقع، وفي اللسان، وفي اليد. وركز علماء الكلام على الوجود في الذهن وفي اللسان وفي اليد فحسب.

(٣٨٣) عند الرازي حقيقة الكلام هو الخبر، والأمر والنهي خبر لأنه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك، المحصل ص ١٣٤؛ المعالم ص ٥٧ ـ ٥٨؛ وعند البعض الآخر يرد كله إلى الأمر ﴿ألا له الخلق والأمر﴾، ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾.

الأمر والنهي الندب وأمر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحـريم. وفي كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة. وينتهي الأمر إلى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال، فالكلام فعل. وقد تضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ(٣٨٤)، وبالتالي تتم وحدة علمي الأصول، أصول الدين وأصول الفقه في تحليل صيغ الكلام.

ويقال ذلك في كل صفة، في الارادة والعلم مثلاً وليس في الكلام وحده، ولكن الكلام هو الذي فجَّرها نظراً لوجود الكلام المحسوس المجسّم في مقابل الصفة الأزلية، ونظراً لوجود صيغ الكلام وتباين التفسير واختلاف التأويل. هي نفس المشكلة بين القدرة والارادة، القدرة واحدة والارادة متعددة، وقد تنتقل المشكلة الى الميتافيزيقا الخالصة، الله والعالم، الواحد والكثير، المبدأ الأول والكثرة، وتظهر نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام. وقد يتحول التوحيد تبعاً لذلك من الكلام الى التصوف، ومن العقل الى الإشراق اثناء الانتقال من الكلام الى الفلسفة، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعرفة والوجود(٣٨٥). ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائماً فاثبات الوحدة دون الكثرة

---

(٣٨٤) بالرغم من أن صفة الكلام واحدة إلا أن الكلام عند الأشاعرة أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، النهاية ص ٢٨٨، الملل جـ ١، ص ١٤٢ - ٢٤٤. رد الأمدي الأقسام الخمسة إلى قسمين: الطلب والخبر، فالوعد والوعيد داخلان في الخبر، الغاية ص ١١٢ - ١٢٠؛ وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالاضافة أو بالحذف. وقد تكون الصيغ الخمسة: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، بالاضافة والحذف في آن واحد. وقد تكون الصيغ أربعة: النهي والخبر والوعد والوعيد الأصول ص ١٠٦ - ١٠٨ وكذلك، أمر ونهي وخبر واستخبار، المسائل ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ الحصون ص ٧٩ - ٨٠؛ والحقيقة أنهما اثنان فالنهي هو الأمر المضاد، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر. وقد ترد الصيغ الستة إلى اثنتين. إذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة ان تعلق بفعل أو ترك كان طلباً وإن تعلق بغيره كان خبراً.

(٣٨٥) الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية في الكثرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية في الوحدة. المهم هو الهجوم على الفلسفة فهي أسُّ الشرور كما كان الشيعة والمشبهة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل. علم العقائد في حاجة إلى خصوم أزليين أبديين دائمين حتى تصاغ =

تترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس ، فالأمر والنهي متضادان ، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد. ولو كان الكلام واحداً لاستحال أن يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً . ان الاختلاف والتباين يصل الى درجة التقابل والتضاد وبالتالي الى اختلاف المتعلقات ، ومع ذلك ترجعها الأشعرية بالرغم من اعترافها بالصيغ الى الصفات الأزلية[٣٨٦] . فكلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف . والأحكام من صفات الأفعال وليست من جانب الصفات الأزلية ، هي أوامر ونواه للعباد وليس علماً مجرداً لله[٣٨٧] .

وإذا كان الكلام أزلياً تكون الصيغ كلها أزلية وهو مستحيل . فالأمر يضاف الى المأمور ، والمأمور ليس أزلياً . والكلام من غير مخاطب سفه . والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي ، ويستحيل المعنى الواحد أو الأمر الواحد في كلا الخطابين . كما أن الخبرين عن أحوال أمتين مختلفان لاختلاف أحوالهما . والأوامر والنواهي تختلف في أزمنتها وتتحقق في أوقاتها بدليل النسخ ، والبراءة الأصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق[٣٨٨] . لا يعني القول بالتعدد أية مخالفة للاجماع

= العقائد ضدهم فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائض العقائد . وقد اعتنى الشهرستاني في « نهاية الاقدام » بهذه القضية ، العقائد والعقائد المضادة وأيها مصدر للآخر .

(٣٨٦) والأشاعرة على وعي بأن الوحدة في الصفة وليست في المتعلقات والصياغات. فمع أن كلام الله واحد إلا أنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ؛ كلام الله واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته ، الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛ ويقول الشهرستاني « كيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم » ، النهاية ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

(٣٨٧) تعجبت المعتزلة من موقف الأشاعرة ، فالكلام أمر ونهي وخبر واستخبار ، كلها حقائق مختلفة والقول بأن الكلام واحد يقتضي كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل . والأمر هو الاعلام بحلول العقاب وكذلك النهي ، والاستفهام اعلام مخصوص فترجع جميع الاحكام إلى الاخبار . ولا يمنع أن يكون العلم الواحد علماً بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبراً عن أشياء كثيرة . المعالم ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣٨٨) مثلاً ﴿ وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ ؟ =

فلا اجماع في مسائل نظرية اعتقادية ، ولا اجماع عن اجتهاد أو تأويل . كما لا يعني التعدد الفناء والحدوث في محل وبالتالي يصبح الذي بين أيدينا هو كلام الله أو دليلاً على معجزة النبي ولا قرآنا بل يعني أن الكلام متعدد الأوجه ، متباين المستويات ، مختلف المراحل(٣٨٩) . ان الاختلاف والكثرة في الأخبار والأوامر لا ترجع الى العبارات فقط إذ أنها تطابق المعنى الصحيح ، المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعي علوماً مختلفة وان شملها اسم العلمية . لا يكون التعدد في الصيغ وحدها بل في المعاني وفي انماط الوجود ذاتها . ولما سادت الوحدة الصورية الفارغة في شعورنا التاريخي ضاع من وجداننا الحالي روح التعدد والكثرة وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا في الفردية من وراء ستار، الفردية المنعزلة والتناطح بين الافراد الذين لا تجمعهم قضية واحدة . بل لم تؤد الوحدة الصورية الى نتائجها الايجابية فأصبحت وحدة السلطة في الحاكم الأوحد ، ووحدة المذهب في التيار السياسي الأوحد ، ووحدة الكيان الاجتماعي في الأسرة الواحدة ، والمجتمع الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والأبناء وبالرغم من الصراع بين الطبقات الاجتماعية(٣٩٠) . وبالرغم من افاضة القدماء في صفة الكلام إلا أنها في أصل الوحي ليست بأهمية باقي الصفات ، ومضافة للانسان أكثر من اضافتها لله وأنها تشير إلى معنى مجازي وهو تحقيق الكلمة أكثر منها صفة أو شيئاً لذات مشخص(٣٩١) .

= ﴿ فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ ؛﴿وإن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾؛ ﴿يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وكلامي﴾.

(٣٨٩) كذلك قال الجبائي ان القرآن يحدث نفسه عند القراءة .

(٣٩٠) أنظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse ، القسم الثالث ، الشعور العملي . وقد حاولنا في كتاباتنا الشعبية العديدة إحياء التعددية وتقليص الأحادية ، أنظر قضايا معاصرة جـ ٣ ، في الثقافة الوطنية ، جـ ٤ ، في اليسار الديني .

(٣٩١) ذكر لفظ الكلام ومشتقاته في القرآن ٧٥ مرة ، فعلاً (٢٤ مرة) واسماً (٥١ مرة) أي أن الكلام اسم أكثر منه فعلاً على عكس العلم والقدرة وباقي الصفات. ويستعمل الله كفاعل ٧ مرات في حين أنه يستعمل أيضاً للملك ولمريم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكفار وللأيدي وللموتى. وتستعمل لله إيجاباً مثل ﴿منهم من كلم الله﴾ (٢ : ٢٥٣)، (٣ مرات) وسلباً مثل ﴿وما =

٧ ـ الارادة . هي آخر صفة للذات كما استقر ذلك في علم العقائد . ومع ذلك فقد تظهر في أول السباعي نظراً لأهميتها[٣٩٢] . وقد تظهر كثاني صفة في الثلاثي بعد القدرة[٣٩٣] . وقد تظهر كثالث صفة في الثلاثي بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار[٣٩٤] . ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام في الرباعي والسباعي ، كثالث صفة في الرباعي بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظراً لما يهددها من مخاطر في حرية الأفعال . تظهر مرتبطة بالخلق وإفراد الذات بهما في باب مستقل لأهميتها[٣٩٥] . وقد تذكر الارادة في ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الأفعال . وفي المؤلفات المتأخرة تظهر الارادة في باب مستقل بعد العلم[٣٩٦] . لذلك قد تنتقل الارادة كلية من التوحيد الى العدل لأنها ألصق به وبشمولها[٣٩٧] .

ولكن هل الارادة صفة مستقلة أم يمكن ردها الى العلم أو القدرة أو الحياة ؟ فالعلم ارادة أو قدرة نظراً لارتباط العقلين النظري والعملي . وبالتالي قد تعني مريدُ قادراً وعالماً وقد تعني شيئاً آخر مستقلاً . قد يريد الانسان ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده . قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده . الحي يريد والميت

= كان لبشر أن يكلمه الله وحياً﴾ (٤٢ : ٥١)؛ ﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة﴾ (٢ : ١٧٤)، (٤ مرات). أما الاسم فقد استعمل لله (٣٥ مرة) سواء في صيغة كلام (٤ مرات) أو كلمة مفرداً وجمعاً (٤٢ مرة) أو الكلم (٤ مرات) أو تكليماً (مرة واحدة)، كلام الله ، حكمة من الله، حكمة ربك (١١ مرة)، ولكنها استعملت أيضاً مجازاً (١٦ مرة) في كلمة سواء، كلمة طيبة، كلمة خبيثة، كلمة الفصل، كلمة باقية، كلمة التقوى. أما الكلم فيشير إلى تحريف اليهود له أو إلى صعوده إلى الله ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (٣٥ : ١) فالكلام لا ينزل من الله إلى الانسان ولكنه أيضاً يرتفع من الانسان إلى الله بالفعل المحقق له .

(٣٩٢) الارادة، العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الغاية ص ٣٨، ص ٥٢ ـ ٥٧؛ الارادة القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٧ ـ ١٨.

(٣٩٣) الكفاية ص ٤٦ ـ ٤٨.

(٣٩٤) الرسالة ص ٣٩.

(٣٩٥) التحقيق ص ٦٩ ـ ٧٢.

(٣٩٦) التمهيد ص ٤٧ ـ ٤٨؛ النهاية ص ٢٣٨ ـ ٢٦٧.

(٣٩٧) الشرح ص ٤٣١ ـ ٤٧٧.

لا يريد ، والارادة تعبير عن الحياة . وإذا كانت صفتا السمع والبصر في الرباعي تعبران عن صفة العلم في الثلاثي فإن صفة الارادة ما هي إلا تعيّن أو تحدّد لصفة القدرة . وإذا كان الحاق القدرة بالوجود مبحثاً ميتافيزيقياً خالصاً فإن الحاق القدرة بالارادة مبحث حسي . الارادة تشبيه للقدرة . إذا كانت القدرة صفة ذات فالارادة صفة فعل. ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقدرة. تأثير القدرة في الايجاد وتأثير الارادة في التخصيص بالأحوال والأوقات . علاقة القدرة بالارادة مثل علاقة العام بالخاص ، الطاقة المطلقة بالفعل الواحد ، الامكانية بالتحقق(٣٩٨). الارادة هي المخصص ، المخصص للحسن دون القبيح أي أنها الباعث على الاختيار . التخصيص بالنسبة للقدرة، وبالتالي تقع الأفعال في الزمان والمكان بالارادة. الارادة هي مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال. وهو ما ينفي التعطيل نظراً لتحقق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين. ولا يكفي العلم كمخصص لوجهين ، الأول أن الله عالم بجميع المعلومات بما فيها الصالح والفاسد ، والثاني أن الله عالم بجميع الأشياء ما وقع منها وما لم يقع فلزم التخصيص بالارادة . وإذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الارادة بالثلاثي أكثر من ارتباطها بالرباعي . أما الاعتراض على التخصيص بأن الارادة لو تعلقت بفرض لكان الباري ناقصاً لذاته مستكملاً بغيرة فإنه لا يثبت نظراً لأن تعلق المراد لذاتها لا لغيرها . ويقوم على نفي الغائية والقصد مع أن الارادة هي القصد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقصد والاختيار. المريد ينظر الى الطرف المراد والقصد هو الارادة المقارنة والاختيار اختياري فالمختار ينظر الى الطرفين فيختار أحدهما . أما الاعتراض بأن الارادة صفة نفسية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجوع الى مسألة الذات والصفات . وتحديد الارادة كصفة تجعل الذات مريداً ليس تعريفا للارادة بل ارجاع لها الى علاقتها بالصفات(٣٩٩) . كما أن الارادة صفة تتبع الحياة . بل ان

---

(٣٩٨) الغاية ص ١١٨ - ١٢٠.

(٣٩٩) الشرح ص ٤٣١ - ٤٣٢ ، ص ٣٣٩ - ٤٤٠ ؛ وتشمل الارادة موضوعات ثلاث. أ ـ كون =

الحياة والسمع والبصر والكلام كلها تتبع الارادة . فلا ارادة إلا من حي ، ولا حي إلا إذا كان سميعاً بصيراً متكلماً . ويتضح ارتباط الارادة بالعلم والقدرة والحياة في تعريفها الذي يتراوح بين هذه الصفات الثلاث. وقد يشير التعريف إلى صفة الكمال فالارادة بالنسبة لذاته هي أن يفعل على وجه السهو والغفلة بالنسبة لغيره على أنه آمر . وقد يشير التعريف الى دائرة الانفعالات . فقد تعني الارادة المحبة لا الكراهة . فالمحبة أو الرغبة أو الفعل في مقابل الكراهة والإحجام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والاحباط والخمول وعدم الاهتمام والفتور واللامبالاة[٤٠٠] . الارادة اذن علم أو باعث وكلاهما من صفات الكمال. ولكن الأهم في التخصيص بالارادة هو اصطدامها بالحرية الانسانية وباختلاف مرادات البشر. فكيف يكون الله مُريدا لإرادة زيد وإرادة عمرو عند اختلاف مرادهما، وهي دلالة التمانع ؟ كيف تتعلق الارادة وهي خير محض بارادات خيرة وشريرة ؟ كيف يكون المأمور والمنهي مراداً ، الأول علم وقوعه والثاني لم يعلم وقوعه ، وتكليف أبي جهل بالايمان من غير ارادة له ؟ كيف تجوز الارادة على الله وهي لا تكون إلا عزماً

= الباري مريداً على الحقيقة (ضد خلق الأفعال). ب ـ في أن ارادته قديمة لا حادثة (الحكم العام للصفات). جـ ـ في أن الارادة متعلقة بجميع الكائنات؛ الكفاية ص ٢٣٨؛ الارادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات، الملل جـ١ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٤؛ لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتها، وهو غير متناه، وتكون هي باعدادها غير متناهية،الغاية ص ٧٢ ـ ٧٥ ؛ الكفاية ص ٤٦ ـ ٤٨ ، التحقيق ص ٧٠ ـ ٧٢ .

(٤٠٠) الارادة هي علم يوجب النظام الأكمل ويسمى عناية ، وعند أبي الحسين علمه يقع في الفعل ويوجبه ويسمى الداعية. وعند النجار أمر عدمي ، عدم كونه مكرها . وعند الكعبي فعله في العلم وفي فعل غيره الأمر . وعند الأشاعرة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين ، المواقف ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢ ؛ والارادة بمعنى أنه آمر رأي أبي القاسم البلخي والنظام الشرح ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ وعند الحكماء الارادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد أي العناية . وعند النجار ، الارادة كونه غير مغلوب ولا مكره، أي أن الارادة حرية ؛ وقال الكعبي الارادة بالنسبة إلى أفعاله علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره أمره بها ، الشرح ص ٤٣٢ ـ ٤٣٥ ؛ وعند باقي المعتزلة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، الأصول ص ١٠٢ ؛ ويشترك الغزالي في حجة المخصص ويسميها الترجيح ، الاقتصاد ص ٥٤ ـ ٥٥.

مع سبق فكر وتردد ؟ يبدو أن في اثبات الارادة لله مخاطر على الحرية الانسانية وخلق الأفعال . فالارادة نفي للقصد وللاختيار وحرية الأفعال وفي هذه الحالة تكون أفعال العباد بالطبع أولى ، إذا كان الأمر نفياً بنفي . ويكون القول بالطباع رد فعل على القول بالارادة ، فعلى الأقل يبقى الطبع للانسان كالفعل الحر(٤٠١) . وقد لا تتغير ارادة الرضى إذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير ارادة السخط إذا ما أطاع العاصي(٤٠٢) .

وقد يكون الدليل على ثبوت الارادة كون الذات حياً ، فالارادة أحد مظاهر الحياة، والميت لا يريد . ولما كانت أفعال الصانع بعضها متقدمة والأخرى متأخرة ، ويجوز في العقل تقديم المتأخر وتأخير المتقدم واختصاص بعضها دون البعض ، كانت الارادة هي الصفة المخصصة . تثبت الارادة اذن باثبات المخصص للأفعال(٤٠٣) . وقد تثبت الارادة بالأمر ، فالأمر لا يكون أمراً إلا بالارادة وكذلك الخبر ، والحكم لا يكون حكماً إلا بالارادة ، وكذلك تأثير القدرة والعلم ، فالكراهة تمنع الفعل وتمنع التأثير على عكس الارادة . ليست الكراهة باعثاً على الفعل بل على امتناع الفعل . الكراهة تؤدي الى النفور. الارادة شهوة

---

(٤٠١) لا خالق ولا مبدع إلاّ الله ، وأن الابداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون إلا عن ارادة واختيار لا عن طبع واضطرار. لو لم تتعلق ارادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به ارادته من الكائنات أخص بالنسبة إلى حال من تعلقت به ارادته من المختارين وهو محال. الغاية ص ٦٤ - ٦٥ .

(٤٠٢) الأفعال اما بالارادة أو بالطبع . ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين فهي اذن أفعال ارادة، الانصاف ص ٣٩ - ٤١ ؛ لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة فالاعتبار بالمآل لا بالحال . فمن رضي عنه لم يزل راضياً عنه لا يسخط عليه أبداً ، وإن كان في الحال عاصياً، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً وإن كان في الحال مطيعاً، الانصاف ص ٤٤ - ٤٥ ؛ عند الخازمية (الخوارج) وأهل السنة الولاية والعداوة صفتان لله . الله لم يزل محباً لأوليائه ومبغضاً لأعدائه ، الفرق ص ٩٤ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

(٤٠٣) المسائل ص ٣٦٤ ؛ المعالم ص ٤٤ - ٤٥ ؛ الرسالة ص ٣٩ ؛ الشرح ص ٤٣٢ - ٤٣٣ ، ص ٤٣٦ - ٤٣٩ ؛ التمهيد ص ٤٧ - ٤٨ ؛ المحصل ص ١٢١ - ١٢٣.

والكراهة نفور دون رد الارادة الى الشهوة والنفور . فقد يكره الحي ما لا ينفر طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه مثل الدواء . وقد تكون الارادة تجربة شعورية بديهية لا برهان منطقي عليها(٤٠٤) .

وبالرغم من أن الارادة في نشأتها أمر سلبي أو عدمي إلا أن متطلبات الكمال تقتضي جعلها أمراً ايجابياً أو ثبوتياً . فالكمال لا يجوز أن يصدر عن العدم لأن العدم نقص . لذلك الارادة صفة كمال تنفي عن الذات الأهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحاباة . بل ان هذا الجانب السلبي في الارادة أصبح عنواناً لها وبديلاً عنها أو مكملاً لها ومفصلاً لمضمونها . فيخصص لصفات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعالات بالارادة ونفي الأهواء(٤٠٥) . وتبدو وكأنها قسم من الارادة ينفي أضدادها لأنها تذكر بعد صفة الارادة خاصة وأن الارادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة في الثلاثي(٤٠٦) . وتبدو أحياناً وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقدم واليد والوجه والاستواء والادراك والشم والذوق واللمس(٤٠٧) . وقد يظهر نفي الانفعالات النفسية في نهاية ذكر الأوصاف والصفات من غضب ورضى وحنق وحقد وميل ونفور(٤٠٨) . كما تبدو صفات الرضى والسخط أحياناً مع الأخرويات في الوعد والوعيد نظراً لأنها مقاييس الثواب والعقاب في غياب تصور قانوني لها(٤٠٩) . وتُنفى صفات اللذة والألم والنفع والضرر

---

(٤٠٤) الارادة طريقها الضرورة والاحساس بها ولا يمكن معرفتها استدلالاً ، الشرح ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٤٠٥) الانصاف ص ٤٠ ؛ ونظراً لأن الانفعالات أقل من الصفات من حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل وعند ابن جرير صفات ذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ؛ والحقيقة أنها صفات انفعال وليست صفات فعل .

(٤٠٦) التمهيد ص ٤٨ ؛ باب في الرضا والغضب وأنهما من الارادة ؛ مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة .

(٤٠٧) المحصل ص ١٣٦ ؛ وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة .

(٤٠٨) الانصاف ص ٢٤ .

(٤٠٩) البحر ص ٦٦ - ٦٧ .

في النهاية بعد أوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والـرؤية[٤١٠]. ويظهر هذا الوصف في نهاية الأوصاف كلها وقبل صفات المعاني السبع[٤١١] . وتظهر في النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفي الطعوم والالوان آخر صفات السلوب مثل نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي التركيب ونفي التحيز ونفي الاتحاد والحلول ونفي الجهة ونفي قيام الحوادث بالذات[٤١٢] . ويظهر نفـي الألم واللذة كسابع وصف بعد نفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي المكان ونفي الحلول ونفي قيام الحوادث بالذات ونفي الاتحاد[٤١٣]. ويُعقد لنفي الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها في وصف مستقل[٤١٤] .

ويظهر لأول مرة نفي الانفعالات كـوصف للذات سلباً بنفي السـرور والغم[٤١٥] . وتظهر ثانية ايجاباً باثبات غناه عن الخلق[٤١٦] . ويظهر الغنى عن الأماكن والأزمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجود والشيء[٤١٧] . كما يظهر نفي الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم[٤١٨] . وقد يأتي نفي الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوحدانية[٤١٩] . وقد تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته في معرض الحياة دون أن تكون باباً خالصاً ، نفي السهو والنوم والحس والجهل والوهم[٤٢٠] . ويظهر وصف الكمال في عبارات انشائية

---

(٤١٠) الانصاف ص ٢٥ .
(٤١١) المسائل ص ٣٦٠ ؛ في أنه سبحانه منزه عن اللذة والألم .
(٤١٢) المحصل ص ١١٥ ؛ اتفق الكل على استحالة الألم على الله.
(٤١٣) المعالم ص ٣٦؛ الألم واللذة على الله محال .
(٤١٤) الانصاف ص ٤١ .
(٤١٥) في احالة الآفات والسرور والغـم عليه ، الأصول ص ٧٩ ـ ٨١.
(٤١٦) في بيان غنى الصانع عن خلقه ، الأصول ص ٨٢.
(٤١٧) الأصول ص ٨٨.
(٤١٨) الشرح ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .
(٤١٩) المحيط ص ٢١٣ ـ ٢٢٤؛ في نفي الحاجة عنه ، المغني جـ ٤ ، الكلام في أنه لا تجوز عليه الحاجة، ص ٧ ـ ٣٢ .
(٤٢٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤.

دون احصاء بعد الوحدانية والقدم ونفي الشبه[٤٢١]. كما يظهر اثبات الكمال ونفي النقص في العقائد بعد اثبات الوجود والقدم قبل الصفات السبع وكذلك بعدها نفيا لجميع صفات التشبيه[٤٢٢]. وفي المقدمات الخطابية يظهر أيضا اثبات الكمال[٤٢٣]. وينفى عن الله الكلل والتعب[٤٢٤].

وأهم الانفعالات الرضى والسخط، والمحبة والبغض والموالاة والمعاداة[٤٢٥].

---

(٤٢١) البحر ص ٢.

(٤٢٢) العضدية جـ١ ، ص ٢٥٧ ؛ متصفاً بجميع صفات الكمال منزهاً عن جميع سمات النقص وهو منزه عن جميع صفات النقص جـ٢ ، ص ١٢٨.

(٤٢٣) المسائل ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٤٢٤) لم تغيره سوالف صروف الدهور، ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلالٌ ولا تعب ولا مسه لغوب ولاً نصب، الابانة ص ٤.

(٤٢٥) لم يزل مريداً وشائياً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً وموالياً ومعادياً ورحيماً ورحماناً ، وترجع جميع هذه الصفات إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضى يسكنه طبعاً له ، وضيق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده ، وهو متعال عن الميل والنفور، الانصاف ص ٢٤ ؛ ونعتقد أن مشيئته ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته ، الانصاف ص ٢٦ ؛ يغضب ويرضى ، يحب ويبغض ، يوالي ويعادي بإرادة اثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه ، الانصاف ص ٣٩ - ٤١ ؛ الرضا والغضب من الارادة. . . والدليل على الغضب والرضا أنهما اما أن يكونا ارادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع ، وذلك محال . فهو غني عن اللذة ويمتنع عليه الألم . فهو ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولامستضر فثبت أن رضاه وغضبه وسخطه هي ارادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره . وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هي نفس الارادة للنفع والاضرار فحسب ، التمهيد ص ٤٨ ؛ مسائل في السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال في ذلك كله. . . نقول لم يزل الله عالماً بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعم بالجنة من أطاعه وسيعدل إذا حكم وسيصدق إذا أخبر ، الفصل جـ٢ ، ص ١٥٥ - ١٦٩ ؛ عند أهل السنة والجماعة ، الرضا والسخط من صفات الله الأزلية بلا كيف ولا تشبيه ولا تتغير من حال إلى حال مثل سائر الصفات ، الارادة والسمع والبصر والكلام ، البحر ص ٦٦ - ٦٧ ؛والأدلة النقلية شاهد على ذلك .

وقد تكون الارادة مضادة للكراهية. فإرادته لشيء كراهيته لضده. تنتقل الصفات اذن الى مستوى الانفعال والارادة فتكون العاطفة رفضا للعاطفة المضادة[٤٢٦]. وتتحول الصفات والصفات المضادة الى عاطفتي المحبة والكراهية أو إلى انفعالي الولاية والعداوة والرضا والسخط. وهنا يسقط الانسان من انفعالاته الايجابية والسلبية على الذات المشخص. فالولاية والعداوة انفعالان نفسيان اسقطهما الشعور على المعبود وجعلهما صفتين له في ذاته[٤٢٧]. وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويغتم، ويسر ويحزن بناء على ما يحدث في العالم كما يحدث للانسان تماما. يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم. يسر ويغتم، يستريح ويتعب، يفرح ويحزن، يمل وينسى، ويستحي ويهتم[٤٢٨]. وقد كانت هذه الانفعالات هي السمات الغالبة على الآلهة في الديانات القديمة إذ لم تكن قد تحولت

---

(٤٢٦) عند الزيدية الارادة للشيء هي الكراهية لضده، سخطه على الكافرين، رضاه بتعذيبهم، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم. لا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين، مقالات جـ ١، ص ١٣٨؛ ارادته للشيء كراهيته ألا يكون، مقالات جـ ٢، ص ٢٠٣؛ وعند أهل السنة ارادة الشيء كراهيته لضده، وأمره للشيء نهيه عن تركه، الفرق ص ٣٣٦.

(٤٢٧) مقالات جـ ١، ص ١٦٦، ص ١٦٩.

(٤٢٨) يرى أبو شعيب وابن شعيب الناسك أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وباثابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم، مقالات جـ ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ الفرق ص ٣٣٣؛ وحكي عنهما أنهما أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة، الأصول ص ٧٩؛ ويُروى حديث «الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته»؛ ويفرق البغدادي بين ثلاثة أنواع من الفرح، الأول السرور، والثاني الغبطة ﴿إن الله لا يحب الفرحين﴾، وهذان لا يليقان بالله، والثالث الرضا ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ أي راضون وهو المعنى المضاف إلى الله في توبة العبد إليه، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وفي الحديث «إن الله لا يمل حتى تملوا...»؛ وأما حديث الملالة فإنما سمي فيه الفعلان مللاً والملل في أحدهما ألّا زواج بينهما كقوله ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾، والعقاب هو الثاني لا الأول، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وأما النسيان ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ المضاف إليهم فمعناه الترك أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم. وأما السهو فلا يكون عليه العقاب، الأصول ص ٨٠ - ٨١؛ حديث «إن الله يستحي أن يرفع العبد إليه يديه فيردهما صفراً»، الأصول ص ٨٠.

بعد الى صفات عامة، شاملة عقلية مطلقة. فالانفعالات أولى المراحل في تصوير الصفات[٤٢٩].

وأحيانا يتحول الرضى والسخط الى صفات مستقلة عن الارادة، وبالتالي تمتد الصفات لتشمل باقي الانفعالات. ولما كانت الانفعالات فيها يبدو مظاهر للنقص فقد تم نفيها اثباتا للكمال لا فرق بين معتزلة وأشاعرة[٤٣٠]. فالرضى والسخط لا يجوزان على الله لأن أحواله لا تتغير. وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الأفعال، وكذلك جميع مظاهر الانفعالات الحسية. ولكن قد يختار البعض الفرح دون السرور والرضى والغضب والسخط دون الشفقة والرأفة والهمة والعناية طبقاً للتوقيف أي للنقل دون العقل وذلك تحويل للتصوير الفني الى وقائع ثابتة وتحويل للتأثير النفسي الى صفات وانفعالات[٤٣١]. أو اثباتها مظاهر للارادة وليس صفات

---

(٤٢٩) عند المجوس اهتم الله لما تفكر في خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان، الأصول ص ٧٩؛ ويروى عن اليهود أن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت تشبهاً بالله؛ فكما أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله فإن الانسان يشبه نفسه بالله، كل منهما يرى الآخر في مرآة نفسه، ويعكس ذاته فيها. قلنا لهم إن السبت لم يسم سبتاً للراحة فيه وإنما لقطع العمل فيه ويجوز أن يكون الله أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئاً من اركان العالم دون اعراضه فإنه يجدد الأعراض في كل حال، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية، الاسفرايني ص ٦٤؛ الطوالع ص ١٦٢.

(٤٣٠) وعند بشر ما والى الله مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافراً في حال كفره، ولا يكون موالياً لمؤمن في حال طاعته أو معادياً لكافر في حال كفره، الفرق ص ١٥٧؛ واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والألم معاً لقاء كذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الذاتي. وأما اللذة العقلية فقد نفاها المليون وأثبتها الفلاسفة، الاسفرايني ص ٦٤؛ في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشيء من الألوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فإنها تابعة للمزاج، وأما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء. وقالوا من تصور نفسه كمالاً فرح به ولا شك أن كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به، الطوالع ص ١٦٢.

(٤٣١) لا يوصف بالسرور لأنه من الحوادث ولم يرد به توقيف، ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجوز وصفه بالرضى والغضب والسخط لأنه ورد في القرآن، ولا يوصف بالشفقة والرأفة والهمة والعناية لأن في ذلك صرف الهمة إلى شيء ولم يرد بتوقيف، الدر ص ١٥١.

شاملة(٤٣٢). كما تجمع الفرق على نفي مظاهر الآفات كلها وشتى صنوف العاهات والنافع والضار واللذة والألم، والسرور والملذات والشهوة. لا يعتريه أي مظهر من مظاهر النقص بل هو الكمال المطلق. وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن مطلب نفسي أكثر منه وصفا لواقع أو على أنه رغبة في الكمال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى في صياغات عقلية(٤٣٣).

---

(٤٣٢) وأنه سبحانه لم يزل مريداً وثائباً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً وموالياً ومعادياً ورحيماً ورحماناً لأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضى يسكن طبعه وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده إذ كان سبحانه متعالياً عن الميل والنفور، الانصاف ص ٢٤.

(٤٣٣) لا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات . . . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. . . لا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء، مقالات جـ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ وينفي جمهور أهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات. وهو غير ملتذ ولا متألم بادراك شيء منها ولا مشقة منها ولا مشتقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع بادراكها ولا متغير بها، ولا يجانس شيئاً منها ولا يضادها وإن كان مخالفاً لها، الفرق ص ٣٣٣؛ الانصاف ص ٢٥؛ لا يوصف بالشهوة أي شوق النفس وميل الطبع إلى المنافع والملذات، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص. فالرب يتقدس عنه، الانصاف ص ٤١؛ في أنه لا تجوز عليه الشهوة أي توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع والملذات، التمهيد ص ٤٨؛ لم تغيره سوالف صروف الدهور ولم يلحق في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب، الابانة ص ٤؛ في احالة الآفات والسرور والغم عليه. أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات من الله، الأصول ص ٧٩؛ هو المقدس في أفعاله عن الشهوة وفي علمه عن الشبهة المتعالي في أفعاله عن المادة المتنزه في كلامه عن الريبة والتهمة، المسائل ص ٣٣١؛ في أنه منزه عن اللذة والألم. والدليل أنهما تابعان لتغير المزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذي هو قابل للزيادة والنقصان. ولما كان التغير عليه محالاً كان الألم واللذة أيضاً عليه محالاً، المسائل ص ٣٦٠؛ الألم واللذة على الله محال لأن المعقول من الألم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به فإن قدر عليه في الأزل لزم ايجاد الحادث في الأزل وإن لم يقدر عليه لكان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال، المعالم ص ٣٦؛ استحالة الألم على الله. أما اللذات العقلية فلم يثبتها إلا الفلاسفة، فاللذة والألم توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل إلا في الجسم، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة، المحصل ص ١١٥.

كذلك لا يجلب على نفسه نفعاً ولا يدفع عن نفسه مضرة . لا يخشى شيئاً ولا يستعين بأحد ، لا يخشى الشيطان ، ولا يستعين بالملائكة . ولذلك فهو غني عن خلقه ليس في حاجة لهم وليس في حاجة الى شكر كما هو معروف في « شكر المنعم » ، فالله غني عن العالمين . والحقيقة أن اثبات غنى الله يدل على افتقار الانسان ورغبته في أن يكون غنياً ولكنه لم يستطع فألّه الغنى. وكل ما قيل عن غِنى الله يدل على حرمان الانسان منه وشوقه اليه . وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغَنِي لنفسه ونموذجه وتأييد طبقته تعبيراً عن واقعه عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب . الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغَني لشبعه . هو الغَني على الاطلاق والانسان هو الغَنِي لا على الاطلاق إذ تعتريه الحاجة ولا يستغني عن أحد أو عن شيء . وهو حي لا تجوز عليه الحاجة لأنه لا تجوز عليه الشهوة والنفار التي تجوز على الأجسام . لا تجوز عليه الشهوة لأنه لا يجوز عليه النفور. فالالجاء على ضربين بطريقة المنع أو المنافع والمضار ويستحيل كلاهما في حقه(٤٣٤) .

كل ذلك يدلّ على نفي صفات النقص عنه واثبات صفات الكمال

---

(٤٣٤) وأجمعوا على أن الله غني عن خلقه لا يجتلب بخلقه إلى نفسه ولا يدفع بهم عن نفسه ضرراً . وهذا خلاف قول المجوس في دعواهم أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أنواعه ، الفرق ص ٣٣٣ ؛ في بيان غنى الصانع عن خلقه . من أصلنا أن الله غني عن خلقه .ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه . ولو لم يخلقهم لجاز، ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحد جاز . وزعمت المجوس أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأنواعه . وفي رأي المعتزلة أنه انما خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم فلو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيماً . وهذا يوجب عليهم أن يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه ، وفي هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر إلى نفسه ، الأصول ص٨٢ ـ ٨٣ ؛ وبأنه غني لذاته عن الأماكن والأزمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار ، وإنما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه ، الأصول ص ٨٨ ؛ لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجتراء المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والملذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ ـ ٢١٧ ؛ الشرح ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .

له[٤٣٥] . بل ان عواطف التأليه كلها قائمة على دليل الكمال دون ما حاجة الى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الأولى . إذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليس فكراً عملياً وتحليلاً لموضوع . وهو حكم مسبق من أن المؤله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علماً مطلقاً ، وكامل كمالاً مطلقاً[٤٣٦] . وتصور الكمال المشخص لا يعطي الشعور وجوداً انطولوجياً بل يستعمل فقط كفكرة محدِّدة . فعندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يُقَال : « وهذا لا يجوز على الله » أو « وهذا يستحيل على الله » أو « وهذا ممتنع » أو « محال في حق الله » مثل وجود النقص أو مسؤوليته عن الشر أو تشبيهه بالانسان . فالكمال حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعوري أي عملية التأليه القائمة على تعظيم الآخر والاجلال له . وقد يقوم دليل الكمال على اثبات الكمال للانسان من أجل التخلي عن موقف تعذيب الذات ولكن يأتي دليل الصانع ثم يجعل كمال الانسان دليلاً على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الانسان لا يفترض بالضرورة وجود صانع كامل[٤٣٧] . وزيادة في التنزيه فإن مفهوم الكمال نفسه نفي للنقص وبالتالي لا يجوز وصف الله بأنه كامل[٤٣٨] .

---

(٤٣٥) فهو متصف بجميع صفات الكمال ، منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ وهو منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ والايمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفي النقائص الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف .

(٤٣٦) وعليه يقيم الأشعري الدلالة على أن الله واحد ، وعلى جواز اعادة الخلق ، اللمع ص ٢١ - ٢٣ ؛ وكذلك يستعملها الأشعري في اثبات العلم فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان، وهو مستحيل على الله، الابانة ص ٣٩ - ٤٣.

(٤٣٧) وهو الكامل بذاته الأزلي ، بصفاته المنزهة عن النقصان ، البحر ص ٢؛ وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته وأن كل ما في العالم فإنما هو محقق له ، وإنما كان حقاً بالباري ولولاه لم يكن حقاً فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارض ببرهان وهذا هو نفي التشبيه . ثم إننا ننفي عن الباري جميع صفات العالم فنقول انه لا يجهل أصلاً ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسؤول عنه لأننا قد بينا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه فوجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤.

(٤٣٨) كان الجبائي يقول لا يجوز وصف الباري بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه = .

وأخيراً تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الايجابية مرة واحدة . فهي صفة كلية لا تشير إلى وجه واحد من أوجه الكمال بل تشير الى الكمال ذاته . وتنشأ صفة الكمال من احساس الانسان بالنقص إما في نفسه ، فالانسان ليس ناقصاً إلا بناء على احساس مرضي باحتقار الذات أو في الواقع ، حين يعجز الانسان عن تحقيق الكمال إما في ذاته بتطويرها من درجة أقل الى درجة أعلى ، وإما في الواقع فإنه يؤله الكمال ويضعه ضمن الباقة المطلقة التي يعلقها على مشجب الذات . يؤله الانسان الكمال إذا عجز عن أن يكون كاملاً أو عجز عن تحقيق الكمال في واقعه . وتختلف صورة الكمال حسب تصور الشعور له . لا توجد صورة واحدة للكمال . كل الصور تعبير عن درجة احساس الشعور به(٤٣٩) .

والسؤال الآن : هل يمكن وصف الله بالمكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية ؟ يبدو أن الاسقاط الانساني أحياناً للانفعالات السلبية لا يكون مصاحباً بالنفي وكأن الانفعالات ليست عيباً مثل سائر الانفعالات التي يصدر عليها الحكم بالنفي كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم . فالانفعالات الانسانية اذن لها جوانبها الايجابية . الحياة ليست علماً وقدرة وارادة فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح . بل ان الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية ايجابية وخلاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها . لذلك ارتبطت الارادة بالبواعث وشملت الانفعالات . ولكن الباعث هو الانفعال الواعي المردي ، وهو الانفعال الموجب لا السالب . اسقط الانسان في التأليه الشخصي جميع انفعالاته لأنه لا

= ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان . ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال فكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك لا يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٤٣٩) الكامل من تمت خصاله وأبعاضه ، ولا يوصف بالشجاعة لأنها جراءة على المكاره ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٠ .

يمكن تصور الحياة دون انفعالات . وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل الانساني . وهي صيغة الانفعال الثابت الذي لا يتغير ان حصل كما هو الحال في الأفكار الثابتة المستقلة عن الأشخاص والتي لا تتغير مهما تغيرت أفعال الأشخاص . يوصف الله اذن على مستوى انساني ، فلا يفلّ الحديد الا الحديد ﴿ومكروا ومكر الله ، والله خير الماكرين﴾ . الله إنسان انفعالي ، والانفعال بعد ايجابي في الحياة الانسانية لذلك يتصف به الله . وهذا كله مجاز وتشبيه ، استعارة وكناية تشير الى البعد الغني في رؤية الانسان لذاته وتصويره لصفاته ، قياساً للغائب على الشاهد ، وأن أي ادراك أو تصور لا يتم إلا بناء على مقياس انساني خالص . كل شيء انساني ، العالم انساني ، والحقيقة انسانية، والله انساني ولكن الانسان في اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الانسان هو الوحيد اللاانساني. وأحياناً تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية ، الرضى والسخط ، وأحياناً فردية مثل الجود والكرم إذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير ﴿وجعلوا يد الله مغلولة بل غلت أيديهم﴾ بناء على بناء الانفعالات الانسانية وتناقضات الوجود الانساني . لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضاً ، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية .

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والألم والنفع والضرر وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله في حين أن المنفعة والضرر أساس التشريع ومقياس له وأن تعريفهما لا يتم إلا باللذة والألم . وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع أنها لا تختلف نوعاً وكيفاً عن باقي الانفعالات المنسوبة الى الله مثل الولاية والعداوة والرضى والسخط . وقد يُستثنى الحاجة والفقر مع أنهما ليسا انفعالين بل يخصان الوجود ذاته هل هو محتاج الى غيره أم أنه غني عنه . تبدو الانفعالات إذن على مستويات ثلاثة ، الصوري الوجودي مثل الغنى والحاجة ، الوجداني مثل الرضى والسخط والحسي مثل اللذة والألم .

وأخيراً قد تختلط بعض الانفعالات بالأسماء مثل الجود والكرم والرحمة وكأنه لا يوجد احصاء تام للانفعالات كما هو الحال في الأوصاف الستة والصفات السبع

والأسماء التسعة والتسعين. ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للارادة وأحياناً أخرى للقدرة لأن الله قادر على كل شيء[٤٤٠] . فالقدرة والارادة قرينان. والحقيقة أن الارادة في أصل الوحي فعل وليست اسماً وفعل للانسان أكثر منها فعلاً لله ولكن الانسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضي برؤية ذاته فيه إذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزاً فيه[٤٤١] .

ثالثاً : الأسماء .

١ ـ مقدمة: لا تظهر الأسماء باستمرار كأصل مستقل ولكن كملحق لمبحث الصفات. وهي آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع[٤٤٢] . وغالباً ما تظهر في آخر نظرية الذات والصفات والأفعال مع أنها أقرب إلى أن تدخل بعد الصفات وقبل الأفعال لأنها أقرب إلى صفات الفعل أو أنها هي الرابطة الطبيعية بينهما، فمنها ما هو صفات ذات، ومنها ما هو صفات أفعال. كما تظهر الأسماء على أنها أحد أحكام الصفات[٤٤٣] . وقد استمرت قسمة الالهيات إلى

---

(٤٤٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ ـ ١٦٩ .

(٤٤١) ورد لفظ الارادة ومشتقاته في أصل الوحي ١٤٧ مرة كلها أفعال ولا يُوجد اسم واحد في صيغة إرادة مما يدل على أن الارادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل . تُستبعد منها ٩ مرات في صيغة « راود » بمعنى الارادة المتبادلة ، المراودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الأب . ومرة واحدة بمعنى ببطىء « رويداً ». أما الأفعال فمنها حوالي ٥٠ مرة لله والأكثر ٨٨ مرة للانسان. منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين في قلوبهم مرض . والباقي اما سلباً لمن أراد أن يبطىء أو يتبع الشهوات أو من كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة أو إيجاباً لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبداً شكوراً . والباقي للانسان أو للمؤمنين أو للنبي أو للأزواج أو النساء أو الشيطان أو حتى للجدار تشبيهاً في ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ فليس الفعل لله بل للانسان حقيقة وللطبيعة مجازاً .

(٤٤٢) الأصل الخامس من أصول هذا الكتاب في بيان أسماء الله وأوصافه ، الأصول ص ١١٤ ـ ١٣٠ ؛ القول في معاني أسماء الله ، الارشاد ص ١٤١ ـ ١٥٥ ؛ القسم الرابع بعد الذات والصفات والأفعال في الأسماء، المحصل ص ١٥٠.

(٤٤٣) الحكم الرابع ، أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبداً ، الاقتصاد ص ٨٢ ـ ٨٣.

ذات وصفات وأفعال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأضيفت إليها الأسماء احصاء في القرن السادس[٤٤٤]. وفي العقائد المتأخرة تظهر الأسماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات وتخرج عن النسق العقلي العقلي في نظرية الذات والصفات والأفعال[٤٤٥]. وتأتي الأسماء طبيعياً بعد الارادة لأن كليهما تعبير عن الكمال، فالارادة نفي لمظاهر النقص والأسماء مجموع الكمالات. لم يعتد بها القدماء كثيراً سواء من المتقدمين أو من المتأخرين مع أنها كانت فرصة لإظهار التنزيه في حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل إليهم الموضوع بأكمله[٤٤٦]. وعلى عكس القدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظراً لأثرها في الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات. إذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولي مالك الملك.

تظهر مسألة الأسماء اذن في الصفات أكثر من ظهورها في الأوصاف على أنها تفريع للصفات أو أنها صفات أفعال وليست صفات ذات، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالاثبات والنفي أو بالغيرية والهوية، أو بالقدم والحدوث أو بعض المسائل الأخرى مثل الصفة والموصوف، صفات الذات وصفات الفعل، التشبيه والتنزيه، الحقيقة والمجاز كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها والحرية الانسانية واثباتها ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديماً بقدم (وصف)، عالماً بعلم(صفة)، كريماً بكرم (اسم)[٤٤٧]. ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائماً. فالوصف يعبر عن كنه الذات، والصفة عن مظاهرها، والاسم عن تحققاته وتعيناته في الأفعال، وبالتالي يكون الاسم أقرب الى الصفة منه الى الوصف. ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الأوصاف والصفات

---

(٤٤٤) الركن الثالث، الإلهيات، النظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء المحصل ص ١٠٦.

(٤٤٥) العضدية جـ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ ؛ الحصون ص ٢٥ - ٢٦.

(٤٤٦) لم يركز من القدماء على الأسماء إلا الجويني في «الارشاد» والايجي في «المواقف».

(٤٤٧) من ضمن أحكام الصفات أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبداً، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ وعند عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال، النهاية ص ١٨١.

والأسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها بمقام البعض الآخر حتى تصبح مجموعها عبارات انشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال للذات المشخص دون تحديد للألفاظ وتمييز بين معانيها المختلفة كما هو الحال في المناجاة الصوفية أو في التأملات الفلسفية أو في العبادات الروحية أو في الصلوات الدينية أو في التواشيح في المآتم والجنازات والأدعية الاذاعية . فقد بدأت أولاً كألفاظ ثم تحولت الى اسماء . بدأت أولاً كلغة عادية ثم تحولت الى لغة اصطلاحية كما حدث في ألقاب المسيح(٤٤٨) . وقد أفاض الصوفية في الأسماء والصفات وكذلك المفسرون في احصاء أسماء الله بعد أن حاول علماء الكلام احصاءها والتوقف عند حد معين(٤٤٩) . وإلى الآن قد تظهر بعض الأسماء التي توحي بمعناها دون أن تكون ألفاظها اصطلاحية من أسماء الله الحسنى مثل الجميل والكامل(٤٥٠) . فإذا ما قويت الأسماء وتحولت من مبالغات في التعظيم والاجلال الى اصطلاحات ثم الى عقائد فإنها تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أي بالدائرتين الأقرب إلى الذات وتصبح أسماء أزلية تدل على الذات وهي أقرب الى الأوصاف بالاضافة الى الأسماء مثل شيء ، موجود ، ملك ، قدوس ، علي ، عظيم ، كبير ، حق ، واحد ، متين ، أول ، آخر ، غني ، متعال . فموجود وقديم وباق أول ثلاثة أوصاف للذات ، وواحد الوصف السادس دخل في الأسماء وعليه خلاف فيما إذا كان

---

(٤٤٨) مثلاً ، عادل ، حكيم فيما أنشأه من مخترعات من غير حاجة منه إليها ولا محرك ولا داع وخاطر وعلل دعته إلى إيجادها ، التمهيد ص ٣٤. أنظر رسالتنا الثانية (الجزء الثاني) La Phénoméno-logie de l'Exégèse.

(٤٤٩) يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليل كل منها مثل غني ، عزيز ، عظيم ، جليل ، كبير ، سيد ، قاهر ، عال ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ؛ وكان هشام بن عمرو الفوطي يمنع من قولنا « حسبنا الله ونعم الوكيل لأنه لا يجوز اطلاق اسم الوكيل على الله » ، اعتقادات ص ٤٣ .

(٤٥٠) وأجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الأصول ص ٨٨

فهو الجليل والجميل والولي والظاهر والقدس والرب العلي

الخريدة ص ٢٨ .

اسماً. والالوهية صفة عليها خلاف فيها إذا كانت صفة[٤٥١]، مع أن الأسماء مشتقة في الأصل من الصفات كمعاني أزلية قبل أن تكون مزاحمة لها . كل اسم يُرد الى صفة . فالقوي والمقتدر بمعنى القادر، والمحصي والشهيد بمعنى العلم، والأول والآخر بمعنى الباقي ، والودود والحليم والصبور بمعنى الارادة ، والواعد والموعد والصادق والذاكر بمعنى الكلام . وكل اسم مشتق من صفة أزلية فهو أزلي مثلها[٤٥٢]. وقد تُنفى الصفات دون الأسماء لأنها مجرد تسميات تطلق على الله[٤٥٣].

٢ ـ **الاسم والتسمية والمسمّى؟** ما الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى؟ وما الفرق بين الأسماء والأسامي؟ الاسم والأسماء أقرب إلى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والأسامي الأقرب إلى التعبيرات الانشائية واللفظية. الاسم لا اشتقاق فيه في حين أن التسمية تكون اشتقاقية. الاسم محدود مقنن في حين أن التسمية لا نهاية لها ، وحرة ، تعبر عن قيم ومبادىء إنسانية عامة[٤٥٤]. أما المسمى فهو الشيء الذي له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية المسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء. الاسم هو اللفظ، والتسمية هي المعنى، والمسمى هو الشيء. وإذا كانت الأسماء والتسميات مجرد مواضعات فإن التسميات حقائق وأشياء. والتسمية هي أهم

---

(٤٥١) الأصول ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٤٥٢) في بيان أسمائه الدالة على صفاته الأزلية . كل ما كان من أسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهي والمخبر لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وارادته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له أزلية . وعند المعتزلة لم يكن لله في الأزل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا ، الأصول ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤٥٣) بالرغم من أن الشيعة تنفي الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة إلا أنها تطلق الأسماء الحسنى عليه المواقف ص ٢٧٩.

(٤٥٤) قال المتأخرون من الأشعرية كالباقلاني وابن فورك وغيرهما إن هذه الأسماء ليست اسماء الله بل تسميات له وأن ليس لله إلّا اسم واحد . وهذا عند ابن حزم الحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

عنصر في هذا الثلاثي لأنها هي عنصر الربط بين الاسم والمسمى. التسمية في واقع الأمر هي عملية شعورية لاطلاق أسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الانسان من ألفاظ ولمدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الانساني. التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء. ولا شك أن الاسم مغاير له. التسمية فعل الواضع وهو منقض بانتهاء التسمية وليس الاسم كذلك. وبالتالي تكون هناك ثلاثة تعينات: الشيء المسمّى، والاسم، والتسمية. الأولى أشملها، والاسم دال عليها، والتسمية فعلها. والتسمية ترجع عند الأشعرية إلى لفظ المسمّى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى اللفظ بل هو مدلول التسمية. فالاسم أقرب الى الدلالة منه إلى اللفظ(٤٥٥).

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معاً من أفعال البشر. أما المسمّى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته إلا من خلال الاسم والتسمية. ومن ثم فهو اسماء وتسميات. ولا فرق بين أن يقال إن المسمّى لا نعرف كنهه وإن الاسماء زيادة عليه أو إن المسمى هي التسمية إلا أن الأول أكثر حذراً وحرصاً والثاني أكثر موضوعية وصراحة(٤٥٦). أما التوحيد بين الاسم والمسمّى فهو قول بقدم الصفات وبالتالي

---

(٤٥٥) يثبت الأشاعرة ذلك بأدلة نقلية مثل ﴿سبح باسم ربك الأعلى﴾، والمسبح وجود الباري دون الفاظ الذاكرين ؛ ﴿تبارك اسم ربك﴾ ، «﴿وما تعبدون من دون الله إلّا أسماء ما سميتموها أنتم وآباؤكم﴾. وان عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ بل المسميات لا التسميات. والعدد في حديث « إن لله تسعاً وتسعين اسماً» راجع إلى التسميات.

(٤٥٦) يبدو أن هناك اضطراباً في النسق في علاقة الاسم بالمسمى هل هي علاقة هوية عند المعتزلة أو علاقة تغاير عند الأشاعرة أسوة بالصفات. فقد ذهبت المعتزلة إلى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف والصفة وقالوا: لو لم يكن للباري في الأزل صفة ولا اسم فإن الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين. ويعتمدون في ذلك على حجتين: الأولى القول تسمية والمفهوم أسماء، والاسم هو المسمى، والوصف هي الصفة، الوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف. قد يراد الاسم والمراد التسمية، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف. والثانية لو كان الاسم غير المسمى لكان قولاً بتعدد الآلهة. ويرد الأشاعرة بحجتين: الأولى قد يراد بالاسم التسمية وقد تطلق الأسماء على المسميات وهو اعتراف بموقف المعتزلة. والثانية أن كل اسم قد دل على فعل فالاسماء هي الأفعال والأفعال متعددة. وما دل على الصفات القديمة لم يبعد فيه التعدد. وما دل على الصفات النفسية وهي الأحوال فلا يبعد عنها التعدد أيضاً. وينقد الأشاعرة المعتزلة بأن=

تكون علاقة المساواة لحساب المسمى مضحية بخلق الاسم(٤٥٧).

وعلاقة التغاير أكثر تنزيهاً لأنها تميز بين المسمى وهو الله والاسم الذي هو من خلق الانسان وكذلك التسمية أي تحرك عضلات الفم واللسان عند النطق(٤٥٨). حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المسمى لأنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لأنه لا اسم إلا وله معنى حتى « الله » في مجموع اللغات السامية(٤٥٩). ويدل على شيء كما تدل أسماء الخالق والرازق على نسبته الى غيره

= التوحيد بين الاسم والمسمى يوجب ألا يكون لله اسم في الأزل ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف تسميات وعبارات وأن الكفار كانوا يعبدون المسميات من دون الله، الارشاد ص ١٤١ - ١٤٢.

(٤٥٧) عند أهل السنة الاسم والمسمى واحد، والله بجميع أسمائه واحد. ويعطون أدلة نقلية منها ﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾، ﴿وما أمروا إلّا ليعبدو إلهاً واحداً﴾، فلو كان الاسم غير المسمى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله؛ ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة﴾ ولم يرد الاسم. ولو قال « عبده حر وامرأته طالق. يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لا يقع عتاق ولا طلاق. ولو تزوج امرأة يصح النكاح على المسمى، ولو كان الاسم غير المسمى لوقع النكاح على الاسم. اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث «ان الله تسعة وتسعين اسماً» انه أراد به التسميات، وهي من أفعال أهل كل لغة بلغتهم في عبارات وألفاظ مختلفة ولكن المسمى واحد والله واحد، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته.

(٤٥٨) قالت المعتزلة والمتقشفة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق. لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان تسعة وتسعين إلهاً. ولو قال الرجل النار لاحترق، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها، البحر ص ٣٤ - ٣٥. ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج النقلية والعقلية لاثبات أن الاسم غير المسمى مثل ﴿لله الأسماء الحسنى﴾، ﴿لم نجعل له من قبل سمياً﴾، ﴿هل تعلم له سمياً﴾، ﴿اسمه أحمد﴾، ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. فالمسميات أعيان قائمة، ﴿له الأسماء الحسنى﴾، ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعو﴾، ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾؛ أما الحديث فمثل «إذا أرسلت بليل فذكرت اسم الله فكل»، « تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي»، « أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث وأكذبها خالد ومالك »، وفي الاجماع أنه لا يجوز أن ينكث أحد بالحلف باسم من أسماء الله. والشواهد اللغوية والشعرية شاهد على ذلك أيضاً. أما الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الانسان، وكون الأسماء غير مشتقة، الفصل جـ ٥، ص ١٠٣ - ١٠٧.

(٤٥٩) المواقف ص ٣٣٣؛ الارشاد ص ١٤١ - ١٤٣؛ الانصاف ص ٦٠ - ٦٤؛ الأصول ص ١١٤ - =

هناك فرق بين الاسماء والصفات[٤٦٠] والاسماء غير المسميات ، لا يمكن تشخيص الاسماء بذاتها وتحويلها الى وصف حقيقي لواقع أو إلى موصوف مخلوق من الذات لأن الأسماء مجرد أقوال . كل اسم يشير الى وصف وكل وصف يكون موضوعاً للعلم . فالأسماء لا تزيد عن كونها لغة علمية ، كل منها يشير الى وصف علمي بل انها ليست أوصافاً لأفعال لأن الأفعال تشخيص للأوصاف وافتراض ذات تقوم بالأفعال[٤٦١] . فالفعل لا يكون إلا من فاعل ، وتصبح الأسماء جزءاً من لغة العلم إذا دخل عنصر المواضعة ، وتم الاتفاق عليها ، وأصبحت لها معاني اجتماعية يخطىء الفرد أو يصيب في استعمالها بناء على هذا الاتفاق الاجتماعي[٤٦٢] .

٣ ـ **القياس والاشتقاق**: فإذا كانت الأسماء تعبيراً عن عمليات شعورية أو تسميات أمكن اخراجها عن طريق القياس الشعوري ولا تكون أسماء شرعية أو توقيفية . كما يمكن اشتقاقها واضافة اسماء أخرى على الأسماء الأصلية تعبيراً عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال. وبالتالي تكون الأسماء عقلية وليست نقلية، وضعية وليست الهية بالرغم من استعمال الوحي لبعض منها مستدركاً أنه لا نهاية للأسماء وغير ناهٍ عنها نظراً لأن الوحي متناهٍ كلغة وإن لم يكن متناهياً كقصد[٤٦٣] . وإذا كان العقل

= ١١٥ كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فجائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروى ضد أي تشبيه أو كيفية ، الفقه ص ١٨٧ ؛ يجوز أن يقال اليد بالعربية لا بالفارسية ، البحر ص ١٩ .

(٤٦٠) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية .

(٤٦١) يرى الجبائي ان اختلاف الأسماء والصفات يرجع لاختلاف الفوائد في العلوم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٠ وتختلف الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٥٩ .

(٤٦٢) هذا هو رأي عباد بن سليمان فأسماء الله لديه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافيه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٦ .

(٤٦٣) عند أهل السنة تسمية الله بالأسماء توقيفية . تسعة وتسعون اسماً ، المواقف ص ٣٣٣ ؛ الارشاد ص ١٤٣ ؛ =

يمكنه الاستدلال على الأسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل إذا كان

= واختير أن أسماءه توقيفية كذا الصفات فاحفظ السمعية

الجوهرة ص ١١؛ العضدية جـ١، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧؛ الدر ص ١٥٠؛ والدليل من الكتاب والسنة والاجماع.

وما من الأسماء فيه نص فهو وان ظهر فيه نقص

الوسيلة ص ٤٦؛ إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها أما بالقرآن أو السنة الصحية وأما بإجماع الأمة عليه. ولا يجوز إطلاق إسم عليه من طريق القياس، الفرق ص ٣٣٧؛ بيان ما يجوز إطلاقه على الله من الأسماء بطريقة الشرع دون العقل، الأصول ص ٢٠٣؛ تسمية الله لا تجوز إلّا بنص، المفصل ج ـ ١، ص ١٤٧؛ التسمية أن تتلقى من السمع إذ العقول لا تدل عليها، يجب أن تشهد لها دلالة سمعية ولا يجوز تسمية الله تلقيناً، الارشاد ص ٤٧؛ ما ورد الشرع باطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من اطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع. ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكماً دون السمع. ثم لا نشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به الشرع ولكن ما يقتضي والعمل، وإن لم يوجب العلم فهو كاف غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه، الارشاد ص ١٤٣؛ عند أهل السنة أسماء الله تعرف بالتوقيف اما بالقرآن أو بالسنة أو بالاجماع دون القياس، الفرق ص ٣٣٧؛ قال أهل السنة انها مأخوذة من التوقيف ولا يجوز اطلاق اسم من جهة القياس بل على ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو اجماع الأمة (وتبعهم الكعبي في ذلك). والدليل على المنع من القياس أن العبد لا يضع لمولاه اسماً، وأن الله موصوف باسماء لا يوصف بمعناها مثل جواد كريم. ويقال قديم وليس عتيق ويقال رحيم ولا شفيق، الأصول ص ١٢٥ ـ ١٢٦؛ وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الأسماء فما اشتق منها من فعله ليس من أسمائه الأزلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقاً رازقاً قبل وجود الخلق والرزق، الأصول ص ١٢١ ـ ١٢٢؛ ما خرج من هذه الأقسام، القرآن والسنة ولاجماع، لا يجوز وصف الله به.

ومن سماه بالقياس صار من القياس في اياس

الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ لا يجوز تسمية الله إلّا بنص وخبر أو الاجماع بعقل أو ظن أنه حسن ومدح أو استدلال تعريفاً أو قياساً على الشاهد فلا يسمى الرقيق قياساً على الرحيم، أو الداري الحبر الفهم الذكي العارف النبيل قياساً على عليم، أو السخي والجواد قياساً على الكريم، أو العاقل بناء على الحكيم، أو الفخم الضخم بناء على العظيم، أو المحتمل المتأني الصابر الصبور الصبار قياسا على الحليم، أو الداني المجاور بناء على قريب، أو الرحب العريض بناء على الواسع، أو الرئيس بناء على عزيز، أو الحامد الحماد بناء على شاكر وشكوراً، أو الظافر بناء على =

الاستدلال في ذاته ممكناً ؟ وإذا كان الاجماع أحد الأدلة على التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه. صحيح أن القياس لا يتم إلا في المسائل العملية وليس في العقائد النظرية ولكن الأسماء في الحقيقة بين النظر والعمل ، تربط بين الذات والصفات والأفعال ، وتشير الى مجموع القيم والمبادىء الانسانية التي يسترشد بها في السلوك. ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسماً وكنية. بل إن لفظ المولى والسيد وصاحب الأمر اسماء تكشف عن الوضع الاجتماعي الذي فيه العبد والذي منه تنشأ اللغة . أما وصف الله باسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشفيق فإن المعنى سابق على اللفظ ، واللفظ يحتاج الى تحويل المعنى الى تصور قبل أن يُعبر عن التصور في اللفظ . والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد في المعنى بعد . ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحول المعاني الى اسماء كما تحولت من قبل الى أوصاف وصفات وأسماء شرعية . ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولاً الآن دون أن يوضع له اسم. فهو الشافي دون أن يكون طبيباً، بل يظهر لفظ الطبيب في المدائح والأدعية وأذكار الصوفية . تتوقف الأسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة في البيئة والسائدة في الحضارة . فعند الفيلسوف هو فلك الأفلاك أو عقل العقول أو روح الأرواح تعظيماً لله قدر تصوره . كما أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند

= القهار، أو الثاني والخاتم بناء على الآخر، أو العارف والداري بناء على الظاهر، أو الرئيس والمتقدم بناء على الكبير، أو المطيق والمستطيع بناء على القدير، أو العالي والرفيع والسامي بناء على العالي، أو المعاين بناء على البصير، أو المتجبر الزاهي التيّاه بناء على الجبار، أو المستكبر المتعاظم المتنحي بناء على المتكبر، أو الزاكي الواصل بناء على البر، أو المتعظم المترقي قياساً على المتعال، أو الموسر والوافر قياساً على الغني، أو الصديق الوالي بناء على الوالي، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياساً على القوي وإن له روحاً قطعاً والمتحرك الحساس قياساً على أنه حي وأن له نفس، وأنه الشمام الذواق قياساً على السميع البصير، وأنه الشريف الماجد قياساً على المجيد، وأنه الحمد المحمود الممدوح قياساً على الحميد، أو الواد المحب الحبيب الوديد بناء على الودود، أو الصمت بناء على الصمد، أو الصحيح الثابت بناء على الحق، أو الخفيف بناء على اللطيف، وأن له دهاء ومكراً أو حساً وتخيلاً وخدائع على أن له مكراً وكيداً، والواضح البين اللائح البادي قياساً على المتين، والمسلم المصدق بناء على المؤمن، والخفي والغائب والمتغيب بناء على الباطن، والسلطان بناء على الملك والمليك، أو الصبيح الحسن قياساً على الجميل، الفصل جـ٢ ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

الغني الغني وكان الانسان يسمي أغلى ما لديه بأعز ما لديه . وهو عند المحروم المالك ، وعند المملوك الملك وعند الفقير الغني وهنا يسمي الانسان أيضاً أغلى ما لديه بأقصى ما يتمناه(٤٦٤) . وإذا كان لا يجوز تسمية الانسان بأسماء الله فلأن المواقف لا يتم التبادل فيها . فالموقف الانساني لا يتغير إلا بالتمني وليس في الواقع ، الانسان في الموقف الديني لا يكون إلى غير ذاته ، مغترباً في غيره . صحيح أنه لا يمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل الى اسم فمثلاً ﴿سقاهم ربهم﴾ لا تعني أن الله ساق أو ﴿ الله يستهزىء بهم﴾ تعني أن الله مستهزىء، أو ﴿سخر الله منهم﴾ يقال الله ساخر، أو ﴿غضب الله عليهم﴾ فيقال الله غضبان أو ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فيقال الله مصلٍّ أو ﴿سأرهقه صعوداً﴾ فيقال الله مرهق وذلك لأن الأسماء لا تأتي من النقل بل من الوضع النفسي الاجتماعي للمؤلِّه . كما تقال هذه الأسماء في المدائح والتعازي وفي الأذكار والأوراد . ولا يتحول كل فعل الى اسم إلا إذا نال درجة عالية من التجريد ، فالاسم معنى وتصور وأكثر من فعل وانفعال . كما يستحيل تسمية أحد بأسماء الله مثل الاله والرحمن والخالق والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذي

---

(٤٦٤) باب التسمي بقاضي القضاة نحو النهي عن التسمي بملك الافلاك. باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك. احترام اسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لأجل ذلك . قال ابن حزم اتفقوا على تحريم كل اسم معبَّد لغير الله كعبد عمر ، وعبد الكعبة ، شرك في التسمية ، اثبات الأسماء الحسنى . الأمر بدعائه بها . لا يقال السلام على الله غير لا تصلح لله ، لا يقول الانسان عبدي وأمتي. لا يقول العبد ربي ولا يقال له اطعم ربك . وهذا هو حقيقة التوحيد حتى في الألفاظ. الكتاب ص ١٤٩ - ١٥١ ؛ وكان الجبائي يقول ان العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب تسميته عالم وإن لم يسم بذلك. إذا دلّ العقل على المعنى وكذلك في سائر الأسماء وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له . وخالفه البغداديون بأنه لا يجوز أن نسمي الله باسم يدل العقل على صحة معناه إلا أن يسمي نفسه بذلك . فمعنى عالم عارف وتسميته عالماً لأنه سمى نفسه به ولا تسميه عارفاً، وكذلك القول فهم. وعاقل معناه وعالم ولا تسمية به وكذلك معنى يغضب يغتاظ ولا يقال يغتاظ وكذلك قديم . وعند الصالحي لا يجوز أن يسمي الله نفسه جاهلاً ميتاً وانسانا واللغة على ما هي عليه اليوم. ويجوز أن يسمي نفسه على طريقة التقليب بهذه الأسماء وأبى الناس . مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

الجلال والاكرام لأنها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشركة ويتأكد الاختصاص. فالأسماء تقتضي الاحترام في استعمال البشر لها في التسمية لغير الله[٤٦٥]. فالانسان لا يسمي واقعه مثاله ، ولا يسمي حقيقته خياله فالإغتراب الديني يقوم أساساً على هذا الفصل بين الواقع والمثال ، بين الحقيقة والوهم . كذلك يستحيل قلب الأسماء ما دام الأمر كله مواضعات ، لأن وضع الأسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسي والاجتماعي للأفراد والجماعات . لا يجوز أن يسمي الله نفسه شرعاً أو يسميه الانسان عقلاً جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً . فاللغة لا تخضع لتغيير أو تبديل في معانيها الى هذا الحد ، حد القلب من الضد الى الضد إلا إذا تغير استعمال الألفاظ بناء على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالي الأجيال وليس بارادة فردية أو جماعية . بل ان نفي الاسم المضاد جزء من الاسم قياساً على الأوصاف والصفات. فالله موجود وليس عدماً ، قديم وليس حادثاً ، باق وليس فانياً . . عالم وليس جاهلاً ، قادر وليس عاجزاً ، حي وليس ميتاً . . الخ فكيف يتحول الاسم الى ضده عن طريق قلب اللغة[٤٦٦] ؟ .

لذلك يجوز اشتقاق الأسماء واضافة اسماء لغوية تعبر عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال وفي نفس الاتجاه وهو التعالي . هذه الأسماء إما مذكورة في النقل أو يدل عليها العقل وهي في حقيقة الأمر تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الانسان من أجل سد حاجاته وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات

---

(٤٦٥) الأصول ص ١٢٨.

(٤٦٦) جوز ذلك قوم ومنعه آخرون . قال عباد : لا يجوز أن يقلب الله اللغة ، ولا يجوز أن يُسمي نفسه بغير هذه الأسماء . أما الجبائي فكان يقول ان معنى القول ان الله عالم انه عارف وأنه يدري الأشياء وكان يسميه عارفاً ودارياً وكان لا يسميه فَهِماً ولا فقيهاً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء وبعد أن لم يكن الانسان به عالماً . وكذلك قول القائل أحسست بالشيء وفطنت له وشعرت به معناه هذا . واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك ومعنى العقل إنما هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى علمه عقلاً من هذا . قال : فلما لم يجز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً وليس معنى عالم عنده معنى عاقل والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٦ - ١٨٧.

لا عن طريق العقل ، وبالحلم والخيال والتمني والوهم لا بالفعل وفي الواقع وبالتحقق وبالجهد . ويمكن وصف عمليات الشعور التي تحدث في كل صفة أو اسم في ثلاث خطوات . الأولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية ، الثانية ، عجز الانسان عن تغيير هذا الواقع في الحياة العملية ؛ الثالثة ، التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الانسان عن تحقيقه وتشخيصه من ذات أو الاكتفاء بتشخيصه في فعل . ومن ثم يتحول العمل الى نظر ، ويتحول النظر الى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر الى موقف صوفي خالص ، ويصبح التأمل في هذه الحالة عجزاً عن الفعل ، فالفعل ، على ما قال القدماء المعاصرون لقدمائنا ، ضعف في التأمل . إذا كانت الأسماء تعبيراً عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن طريق القياس الشعوري أي التعبير بشتى الألفاظ عن نفس الموقف النفسي الاجتماعي لأداء نفس الوظيفة الشعورية، ولا مشاحة في الألفاظ كما قال القدماء(٤٥٧) . والحقيقة أنه لا يوجد لفظ شرعي وآخر لا شرعي ، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الديني من غيرها طبقاً لإحساسات المتدين أو لأذهان المتكلمين أو للحساسيات المرهفة للحكماء(٤٦٨) . يقوم القياس الشعوري

---

(٤٦٧) وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . إذ تطلق المعتزلة البصرية على الله اسماء غير مذكورة في الكتاب والسنة إذا دلّ عليها القياس . فعندهم تجوز معرفة أسماء الله بالقياس حتى قال الجبائي إنه يجوز تسمية الله مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده ، ومحبلاً للنساء إذا خلق فيهن الحبل ، الفرق ص ٣٣٧ ؛ وزعم البصريون من القدرية أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس ، الأصول ص ١١٥ - ١١٦ ؛ قال الجبائي إن أسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ .

(٤٦٨) بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لأنه غير شرعي إلا أنه يقبل لفظ الاسم لأنه شرعي معتمداً على حجج نقلية مثل ﴿لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾، ﴿قال ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعو وله الأسماء الحسنى﴾، ﴿هو الذي لا إله إلّا هو الملك القدوس المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون﴾، ﴿هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى﴾. وكذلك حديث «إن لله تسعة وتسعين إسماً مائة إلّا واحداً من أحصاها دخل الجنة » ، « انه وتر يحب الوتر » وأسماء الله الحسنى ليست وصفاً ولا صفة لا أوصاف ولا صفات ، وليست مشتقة بل اشتقها الله لنفسه ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ ؛ لذلك يدخلها ابن حزم الأسماء والمسميات في باب اللطائف أي من الدقيقات والتكميلات ، =

على الإحساس المرهف بالتنزيه فيقال له مثلاً رحيم ولا يقال شفيق . والحقيقة أن المعنى واحد ، والفرق في الحساسية بالنسبة للألفاظ وهي حساسية شعرية خالصة . ومن ثم اجابة على سؤال : هل الصفات أو الأسماء تُعرف بالتوقيف أم بالقياس ؟ هل مصدرها النقل أم العقل ؟ الحقيقة أن الصفات لم تأت من هذا ولا من ذاك أساساً بل هي شعور الانسان بصفاته ثم دفعها الى حد الاطلاق ، فالنقل لم يخبر الا عن بناء الانسان والعقل لم يحلل الا تجربة بشرية . وبالتالي يجوز تسمية الله قبل أن يأتي السمع بالعقل فقط ما دام الأمر وظيفة شعورية في التعظيم والاجلال . ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر ؟[469] . لذلك يتدخل المجاز في التسمية . فكل الأسماء مجاز أي أنها تقال في الانسان على الحقيقة وتطلق على الله مجازاً طبقاً لقياس الغائب على الشاهد . وتدخل في ذلك الاسماء العقلية مثل حاكم وعادل والعبارات التشبيهية مثل نور السموات والأرض[470] . والحقيقة أن أسماء الله بل

= الفصل جـ ١ ، ص ٩٨ - ١٠٧ ؛ ويدل على ارتباط الأسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الأسماء. فمثلاً أنكر البعض أن يكون جواداً من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥٠ ؛ ويحرم ابن حزم ذلك لأنه ليس توقيفياً ويعبر عن الحاجة والفضل ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٧ - ١٥٨ ؛ كما لا يجوز اطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥١ .

(٤٦٩) اختلف المعتزلة هل يجوز أن يُسمي الباري عالماً من استدل على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وإن لم يثبته السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقالتين أ - جائز أن يسمي الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً من استدل على معنى ذلك أنه يليق بالله وإن لم يأت به رسول. ب - لا يجوز أن يسمي الله بهذه الأسماء من دَلَّهُ العقل على معناها إلّا أن يأتيه رسول بتسمية، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤٧٠) عند الجبائي الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشكر. فلما كان مجازياً للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً على التوسع . إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكفر . ويوصف الباري بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه . وإذا فعل الباري الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل فاضلاً لأنه إنما يفضل بذلك غيره ، وهو مُستغنٍ عن الأفضال أن يفضل بها أو يشرف بها وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضل الله بها عليه . وقال الجبائي إن الباري مشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع . فمن معنى الرؤية والسمع أنه=

وصفاته وأوصافه هي المشجب التي تعلق عليه البشرية تاريخها ايجاباً أم سلباً ، فهو القوي لشعب يريد القوة أو مستضعف ، وهو عالم لمجتمع تقوم حياته على العلم أو جاهل ، وهو العادل في نظام اجتماعي يرعى العدل أو يقوم على الظلم . وبهذا المعنى تصبح الأسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الأجيال ولكل الطبقات الاجتماعية طبقاً لحاجات الناس ومصالحهم ، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد . فالله من أسمائه هو الحرية تعبير عن حاجتنا الى التحرر ، وهو التقدم والعقل

= مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا . وكان يصف الباري بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعاً ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم . والوصف لله بأنه غني أنه لا تصل إليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج إلى غيره . والباري نور السموات والأرض توسعاً، ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية بذلك تلقيباً إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة المعقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وإن لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء ولا معانيها من جهة اللغة . فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب (وكان الحسين النجار يقول نور السموات والأرض بمعنى هادي أهل السموات والأرض) . وكان الجبائي يقول أيضاً إن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام أنه المسلم الذي السلامة إنما تنال من قبله وكذلك القول بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هو الحق . وقد يجوز أن يعني بقوله « إن الله هو الحق » إنه الباقي المحيي المميت المعاقب ، وأن ما يدعون من دونه الباطل أي يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً . والوصف له بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق وإن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء[1]. وكان يصفه بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخي لأن أرض سخاوية تعني لينة . والوصف لله بأنه غالب من صفات الذات أي قاهر مقتدر ، وطالب من صفات الفعل أي يطلب من الظالم حق المظلوم . وراحم من صفات الفعل أي ناظر ومحسن ، ولا يوصف بالاشفاق على عباده لأن معناه الحذر. ولطيف تعني منعم أو لطيف التدبير والصنع . ولا يوصف بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور احتيال لاصلاحها ولاتمامها . وهو ناظر لعباده بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لأن النظر هو تحديق العين وتقليبها نحو المرئي . وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وادراكه بل الاصغاء . ولا يوصف بالاستماع أو النظر في الأمر ليقف على صحته وبطلانه وهو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة) . ووصفه بالغفران أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم . والمِغفر سمي كذلك لأنه يستر رأس الانسان ووجهه في الحرب .

والطبيعة والانسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة ، ما دام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينة لجيلنا. الأسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم أي اغتراب الانسان . انما الأسماء التي يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه وتحركه لصفة تقضي على الاغتراب الديني القديم . لم يعد مكان لعواطف التعظيم والاجلال والتأليه بعد العود الى العالم والدخول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء في غيره الا اثباتاً وتحقيقاً لموضوعية المبادىء التي تعبر عنها الأسماء[٤٧١].

٤ ـ **تصنيف الأسماء** . إذا كانت الأسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوي والقياس الشعوري والمعنى المجازي فإنها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعة وتسعين اسماً اعتماداً على النقل[٤٧٢] . ولكن عقلاً لماذا لا تكون أقل أو أكثر ؟ وإذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضاً لا متناهية فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم ؟ وهل الرقم الفردي له دلالة ؟ هل الرقم **٩٩** له دلالة رقمية مثلاً أن يكون فرداً ، الرقم ٣ ، مضروباً في نفسه **٣ × ٣ = ٩** أو **٣٣ × ٣ = ٩٩** أو يكون قبل المائة بواحد ؟ وقد قيل انها مائة اسم ، والاسم المائة هو الاسم الأعظم مكتوم لا يطلع عليه إلا من أكرمه الله به ، وعند العباد منها تسعة وتسعون في مقابل السر الذي لا يطلع عليه أحد ! والحقيقة أنه لا أسرار هناك فالدلالة

---

(٤٧١) أنظر مقالنا « نحن والتنوير » في قضايا معاصرة جـ ٣ ، وأيضاً « الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي» في قضايا معاصرة جـ ٤ .

(٤٧٢) عند أهل السنة أن السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسماً ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ؛ ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾، والأسماء في القرآن والسنة أجمعت عليها الأمة ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ ويحاول البغدادي تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالآتي ، وإنما كان الكمال في مائة لأنها منتهى العدد لأن الأعداد (أربعة أجناس وعشرات ومئون وألوف ثم ألفون ابتداء آحاد لأنها تتبعها عشرات الألوف ومئات الألوف وألوف الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير من الواحد إلى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير في أجناسها وبان بهذا أن كمال العدد مائة) ثلاثة أنواع آحاد وعشرات ومئون ثم الألوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها. العدد نوعان زوج وفرد والفرد أفضل من الزوج « إن الله وتر يحب الوتر » ، وأول الأفراد واحد وآخرها تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بأكمل الافراد عدداً من أسمائه. الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر الديني القديم في البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء .

وقد يعطي تعريف الاسم طبقاً لقواعد التعريف أحد مقاييس التصنيف . فالاسم إمّا أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على أمر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنها . والخارج اما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها . وبالتالي يكون السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم ؟ لما كانت ماهية الله غير معلومة للبشر فإنه لا يجوز أن يكون لها اسماً . أما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لأن الله لا تركيب فيه . أما الاضافات والسلوب فهي جائزة . ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم أنه يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقاً لعمليات الشعور المستمرة . والوصف الخارجي قد يكون حقيقياً مثل العلم أو اضافياً بمعنى العالم أو سلبياً كالقدوس وأما المأخوذ من الفعل فجائز . هذه هي الأقسام البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة(٤٧٣) . لا يُوجد اذن إلّا مقياس الاضافة أو السلوب . لذلك كانت الأسماء مشتقة من آثار الذات أو الذات من حيث تقدسه عن سائر المخلوقات . الأولى اسماء اضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب . ويمكن اجراء مباحث عقلية في هذه الأسماء لأنها ليست شرعية . الأولى تعبر عن صلة الله بالعالم وهو طريق التشبيه والثانية تنفي عن الله صفات النقص أي طريق التنزيه . وقد تنقسم الأسماء أيضاً مثل الصفات الى اسماء ذات (الله) ، واسماء معنى (عالم ، قادر) ، وأسماء فعل (رزاق، خالق)(٤٧٤) ، وهي تفرقة تخلط بين الأسماء والصفات ومستعارة من قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ، الأولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص ، والثانية ذاتية بمعنى أنها تتجه نحو العالم لاحداث الأثر وتحقيق الصفات الأولى وبها تشبيه أكثر

---

(٤٧٣) المحصل ص ١٥٠ ؛ المواقف ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

(٤٧٤) المواقف ص ٣٣٣؛ الارشاد ص ١٤١ ـ ١٤٣ ؛ الانصاف ص ٦٠ ـ ٦١ ؛ الأصول ص ١١٤ ـ ١١٥ .

صراحة[٤٧٥] . بعض الأسماء اذن صفات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفات فعل طبقاً للدوائر الثلاث : أ ـ ما يستحق لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني أي أوصاف الذات التي لا تكشف عن أفعال أو علاقات أو مظاهر في العالم ب ـ ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير والمتكلم والمريد ، وهي صفات المعنى حـ ـ ما يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك . وواضح أن أسماء الأفعال أكثر اتساعاً من أسماء الذات وأسماء المعنى لأنها أشمل وأوسع وبالتالي تعطي الفرصة أكبر للتعبير عن حاجات العصر . وبالتالي يمكن رؤية الاستخدام الوظيفي لهذه الأسماء واستعمالها ضد فرق المعارضة ، وملئها بمضمون عقائدي مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية في خلق الأفعال ، والقدرية في الصلاح والأصلح ، والقدرية ثالثاً في قانون الاستحقاق ، ووضع القدرية أي المعارضة الداخلية العلنية مع المجوس أي المعارضة الخارجية

---

(٤٧٥) في بيان ما دل من أسمائه على أفعاله ١ ـ البر، بره بعباده . ٢ ـ الباري ، خالق. ٣ ـ الباسط، يبسط الرزق لمن يشاء، لذلك سميت الأرض بساطاً خلاف من زعم من المنجمين أن الأرض كرية. ٤ ـ الباعث، بعث الرسل والأموات. ٥ ـ التوّاب، الموفق العباد للتوبة. ٦ ـ الجامع، يوم يجمع الله الرسل ، ﴿إنا علينا جمعه وقرآنه﴾، ﴿أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه﴾. ٧ ـ الخافض ، يخفض الكفرة إلى أسفل. ٨ ـ الرافع ، يرفع أولياءه إلى أعلى . ٩ ـ الخالق. ١٠ ـ الخلاق ، وكلاهما خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله . ١١ ـ الدافع ، ﴿ولولا دفع الله الناس﴾ ، ١٢ ـ الرب ، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء ، والله خالق كل صلاح على غير ما تقول القدرية. ١٣ ـ الرازق. ١٤ الرزاق، وكلاهما يفيدان أن الأرزاق من عند الله . ١٥ ـ الساتر. ١٦ ـ الستار، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده. ١٧ ـ الضار. ١٨ ـ النافع ، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقول القدرية إنه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيرة له. ١٩ ـ الفاطر، الخالق. ٢٠ ـ القاهر. ٢١ ـ الغالب وكلاهما يبطلان قول المجوس ان الشيطان غلب الإله حتى تحصن في السماء. ٢٢ ـ الكفيل، ضمانة ارزاق العباد. ٢٣ ـ الصبور. ٢٤ ـ المعز ٢٥ ـ المذل. ٢٦ ـ الغيث. ٢٧ ـ المجيب. ٢٨ ـ المبين. ٢٩ ـ المبدىء. ٣٠ ـ المعيد . ٣١ ـ الحي. ٣٢ ـ المميت. ٣٣ ـ المقدم. ٣٤ ـ المؤخر. ٣٥ ـ المقسط. ٣٦ ـ المغني. ٣٧ ـ المنتقم. ٣٨ ـ الوهاب. ٣٩ ـ الهادي، وكلها أفعال مخصوصة. ٤٠ ـ الوارث، بقاؤه بعد فناء الخلق. ٤١ ـ النصير. نصرته للأولياء على الأعداء، الأصول ص ١٢٤ ـ ١٢٦.

حتى يسهل حصار عقائد المعارضة . وقد تقع بعض الأسماء كصفات ذات وصفات فعل في آن واحد مما يدل على أن التصنيف ليس محكم التخوم(٤٧٦) . وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل ؟ أليس هذا تشخيصاً وقضاء على جوهرية الفعل وهو ما يعاني منه جيلنا ؟ أليس هذا تفكيراً علمياً بدائياً في تشخيص الظواهر دون ادراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية؟

وسواء كانت قسمة الأسماء ثلاثية أو رباعية فإنها كلها ترد الى القسمة الثنائية الى الذات والفعل سواء كان المدخل الى ذلك اللفظ أو المعنى ، اللغة أو الفكر . إذ يمكن تقسيم الأسماء اعتماداً على قسمة اللغة : الأفعال الى لازم ومتعد ، فاللازم يشير الى الذات كالشيء والحي لا يتعداه ، والمتعدي يشير الى العلاقة أو الاضافة أو النسبة الى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير لأنه يتعدى إلى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومُبصَر . وهنا لا يتميز الأسم بشيء عن الصفة ويمكن اعتبار الأوصاف والصفات أسماء . فالاسم هو الجامع للوصف والصفة دون أن تكون له دائرة خاصة ، ويتحكم في هذا التقسيم علاقة الشيء بالذات وعلاقته بالغير أي قانون الهوية والاختلاف .

ويمكن تقسيم الأسماء الى نوعين . الأول مخصوص به كالاله والخالق والرازق والمحيي والمميت والآخر ما يجوز تسمية غيره به كالحي والعالم والقادر . وهي قسمة تقوم على التخصص النوعي ، واحتمال الاشتراك من عدمه . فالذات تختص بأسماء دون غيرها لا يشاركها فيها أحد في مقابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة . وهي قسمة تحرص على التنزيه دون الوقوع في التشبيه وتترك أوصاف الذات ولا تدخلها في الأسماء . والحقيقة أن الأسماء التي لا تقع فيها الشركة هي أيضاً أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشأة الألفاظ طبقاً للحاجات . فلأن الانسان في حاجة

---

(٤٧٦) على الرغم من الخلود وسبوح وقدوس من صفات الذات ، مقالات جـ٢ ، ص ١٩٠ - ١٩١ الا أن كريم عند الجبائي قد تكون صفة نفس فتكون عزيزاً ، وقد تكون صفة فعل فتكون جواداً . وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليا أو صفة فعل فتكون حكيماً ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٨٨ .

الى رزق تصور الرزاق ولأنه في حاجة الى طول العمر تصور المحيي ولأنه عاجز أمام الموت تصور المميت . وهي أيضاً لا تميز الأسماء وترجع الى الصفات .

أما قسمة الأسماء الى مطلق كالحي والعالم والقادر وإلى مضاف مثل الجلال والاكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والأبصار فإنها قسمة تقوم أيضاً على التعلق والاضافة سلباً وايجاباً . والحقيقة أن الحياة والعلم والقدرة لها أيضاً متعلقات هي المعلوم والمقدور وكأن صفات الذات هي بالضرورة صفات فعل بمعنى أن لها تعلقاً بالغير وهو ذات الانسان وفعله تحققاً أو احباطاً، نجاحاً أو فشلاً ، قدرة أو عجزاً .

وقد تكون القسمة رباعية للاسماء. الأولى لا تدل إلا على ذاته ، وهذا صادق أزلاً وأبداً ، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني . والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفات المعنى مثل الحي والعالم والمتكلم والآمر والناهي والخبير وهو مثل الأول والثاني، والرابع ما يدل على الوجود مع اضافة فعل كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل . فإذا كانت الصفات أزلية وأسماء الأفعال حادثة فإن هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القدم والحدوث(٤٧٧) . والحقيقة أنها قسمة ثنائية مزدوجة فالنوعان الأول والثاني صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشاكل الصفات وأحكامها مثل القدم والحدوث. ويتضح رد القسمة الرباعية الى ثنائية في قسمة الأسماء الى مشتقة أو غير مشتقة، فالأولى نوعان صفة قائمة به أزلية مثل القادر والعالم وباقي الصفات السبع ، وأخرى مشتقة من الفعل وهو حادث . وهذا نوعان ، الأول مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم والثاني من فعل غيره كمعبود ومشكور وهو أيضاً حادث(٤٧٨) . وقسمة الفعل الى فعل ذات وفعل آخر توحي بأن الذات اما أن تفعل أو تكون موضوعاً للفعل ، اما فاعلاً مثل عالم أو مفعولاً به مثل معبود . وكأن القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد الى قسمة واحدة هي الأفعال وهي الدليل

---

(٤٧٧) الأصول ص ١٢١ ـ ١٢٢؛ الاقتصاد ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٧٨) الأصول ص ١١٦ ـ ١١٨؛ ولا يزال موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل ، الفرق ص ٢١٩.

على معاني الأسماء . وقد تصبح الأسماء كلها صفات أفعال على درجات مختلفة وتكون كلها حادثة(٤٧٩). وإذا ما كانت القسمة ثلاثية بناء على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الأسماء ثلاثة أنواع ، الأولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية فإنها أيضاً ترجع الى قسمة واحدة طبقاً لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية(٤٨٠) . كل ذلك يؤدي الى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الأسماء لا يعتمد على الأسماء الشرعية وحدها في أصل الوحي الأول (القرآن) أو الثاني (الحديث) فترتيب الأسماء في القرآن ﴿**الله الذي لا إله إلاّ هو الحي القيوم**﴾ غيره في العقائد «لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، الملك، القدوس. . الخ».

كما أن ترتيب القرآن السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر غير مطابق لترتيب علم العقائد العزيز ، المقتدر ، الغفار، القهار . ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقاً للأهمية فأسماء الله لا تفاضل بينها في الأهمية . فما هو معيار التصنيف؟

٥ ـ **تحليل المضمون** . ويتضمن تحليل المضمون جزئين: الاشكال اللغوية من حيث هي تعبير عن معاني ثم تحليل المعاني كدلالات قصدية تشير الى اتجاه ولا يوجد مستوى ثالث للاشياء لأن الأسماء تسميات وليست مسميات أي أنها عمليات شعورية خالصة .

أ ـ الاشكال اللغوية . وتتفاوت هذه الأشكال في دلالاتها بين الأقل دلالة والأكثر دلالة، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين . فمثلاً من تحليلات

---

(٤٧٩) يرى عباد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله وهي على ثلاث درجات. أ ـ ما يسمى به لا لفعله ولا لفعل غيره مثل عالم ، قادر. ب ـ ما يسمى به لفعله مثل خالق ، رازق. جـ ـ ما يسمى به لفعل غيره مثل معلوم ، مدعو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٧.

(٤٨٠) قسم الشيخ (الأشعري) أسماء الرب ثلاثة أقسام. أ ـ ما نقول انه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده. ب ـ ما نقوله انه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كالخالق والرازق . جـ ـ ما لا يقال انه هو ولا غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر ، الارشاد ص ١٤٣.

النحويين الأقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة أنواع: اسم متمكن، واسم مضمر واسم مبهم (أسماء الصلة) وهي داخلة في أسماء الله. فأسماء الله متمكنة أي مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة. ويجوز الخبر عنها بالأسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستتراً تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالأسماء المبهمة مثل ﴿ **له ما في السموات وما في الأرض** ﴾. فالله اما أن يكون حاضراً حضوراً مباشراً أو غائباً حاضراً من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائباً حاضراً من خلال الطبيعة (أسماءالصلة). والأسماء المتمكنة اما ثلاثية أو رباعية أو خماسية، الثنائي أصله ثلاثي مثل «يد» والرباعي أصله ثلاثي مثل «مقتدر» وكل ما سوى ذلك زائد. كما يمكن التمييز بين مجرد الأشكال اللغوية للأسماء بين ثلاثة منها.

١ ــ الأسماء المفردة مثل: القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، وهي الغالبية العظمى، وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئاً واحد.

٢ ــ الأسماء المضافة مثل: مالك الملك، قابل التوبة، شديد العقاب، ذو الطول، رفيع الدرجات، ذو العرش، ذو الجلال والاكرام، ذو المعارج، مولج الليل في النهار، مولج النهار في الليل، مسبب الأسباب، مفتح الأبواب. ولا يسمى بالمضاف وحده دون المضاف إليه مثل شديد أو قابل أو رفيع. وأحياناً أخرى يصح ذلك مثل الفتاح. وفي الاضافة يتميز الذات عن الموضوع، والذات عن الصفة، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما.

٣ ــ الأسماء المشتقة من مصدر واحد مثل: الواحد الأحد، الرحمن الرحيم، القادر المقتدر القدير، الآخر المؤخر، السامع السميع، العالم العليم العلام، الغفور الغافر الغفار، الحكيم الحاكم وهي كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها. الأولى فاعل مثل: قادر، عالم، خالق، باريء، رازق، قابض، باسط، خافض، رافع، آخر، مالك، جامع، مانع، هادي، واسع، باعث، حافظ، واجد، ماجد، ظاهر، باطن، والي، نافع، هادي، باقي، وارث. والثانية فعّال مثل: جبار، قهار، وهاب، رزاق، فتاح، ثواب، غفار. والثالثة فعيل

مثل: عزيز، عليم، لطيف، حليم، عظيم، كبير، حفيظ، حسيب، جليل، كريم، رقيب، رحيم، سميع، بصير، مميت، بديع، مجيب، مجيد، شهيد، وكيل، متين، معيد، رشيد. والرابعة فعول: مثل غفور، شكور، ودود، رؤوف، صبور. والخامسة فعّول: مثل قدوس، قيوم. والتفضيل في المبالغة تكشف عن درجة حساسية الذهن ورفاهية الوجدان بالأسماء وعن درجة تصور للتوحيد.

ب ــ الأشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني: ولما كان من الصعب وصف الأشكال اللغوية وحدها للأسماء دون ظهور المعاني فإنه تظهر أشكال لغوية جديدة بالاضافة إلى معانيها قبل تحليل المضمون للمعاني القصدية الصرفة مثل:

١ ــ الألفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني، وهي الأسماء التي يكون فيها اسمان يفيدان معنى واحداً كليّاً بالاضافات إلى معانٍ جزئية فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق في معاني المترادفات مثلاً: الرحمن الرحيم، الخالق البارىء، الرزاق الفتاح، العلي الكبير، القوي المتين، الحي القيوم، القادر المقتدر، البر الثواب، العفو الرؤوف، النور الهادي، الحسيب الرقيب، القهار الجبار، الباقي الوارث، سواء كانا متلازمين متلاحقين في الترتيب أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار، ويمكن أن يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل مثل: الله إله، الرحمن الرحيم، الوهاب الرزاق، الجبار القهار، الخالق البارىء، المصور البديع، العليم الخبير، القوي المتين، الباعث المعيد، القادر المقتدر، الأول المبدىء المقدم، الآخر المؤخر، الملك مالك الملك، الغفار الغفور، العدل المقسط.

٢ ــ الألفاظ المتضادة أو تقابل المعاني، مثل: القابض الباسط، الخافض الرافع، المعز المذل، المبدىء المعيد، المحيي المميت، الأول الآخر، الظاهر الباطن، الضار النافع، المقدم المؤخر، الآمر الناهي، سواء كانا متلازمين أم مفصولين بأسماء أخرى مثل: الوهاب والمانع والغفار والمنتقم وهنا يبدو الشمول في التأليه والجمع بين المتضادات والحاوي لكل الصراعات والجامع لكل المتناقضات حتى تشمل الحركة وتعم الارادة، ويضم العالم في اطار من الوحدة.

٣ ــ الألفاظ الدالة على معنيين. وغالباً ما يكون المعنيان اسم ذات واسم فعل، الأول أزلي قديم والثاني مخلوق حادث، الأول متصل بالذات والثاني متصل بالأفعال مثل: البديع بمعنى المبدع للشيء ﴿بديع السموات والأرض﴾ والأول ﴿ما كنت بدعاً بين الرسل﴾، الظاهر والباطن، العالم بظواهر الأمور وبواطنها، والمنعم. الجبار أي لا تناله الأيدي أو القاهر لاعدائه. الجميل أي نفي العيوب أو المجمل. الحفيظ أي العليم أو حفظه للخلق. الحميد أي الحامد أو المحمود. الحكيم أي الحكمة أو الاتقان والاحكام لأفعاله. الحليم أي نفي الطيش أو تأخيره العقوبة. السلام أي السلامة من العيوب أو انعامه السلامة لعباده. الصمد أي لا جوف له ولا أعضاء أو السيد المصمود في النوائب. المؤمن أي التصديق بقوله الأزلي أو من يعطي الايمان. ولا ريب أن كل اسم يمكن تقريبه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل.

جـ ــ المعاني القصدية. وهي مضامين الاشكال اللغوية ومعناها واتجاهها وحركتها ونظامها وهي تشير كلها إلى ثلاثة أبعاد للوعي: الأول، الوعي بالذات أي صفات الوعي بذاته ولذاته، والثاني الوعي بالعالم أي صفات الوعي في علاقته بالعالم، والثالث الوعي بالانسان أي الوعي الانساني الذي يقيم بدوره ثلاثة مظاهر، الوعي النظري أي الوعي بقدرات الانسان النظرية، والوعي العملي أي الوعي بقدرات الانسان العملية، والوعي القيمي أي الوعي كملكة للحكم[٤٨١]. الوعي بالذات هي البداية، والوعي بالعالم يأتي ثانياً بعد الوعي بالذات نظراً لصلة الذات بالموضوع، والوعي بالانسان يأتي ثالثاً. فالانسان آخر

(٤٨١) هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف في الفلسفة الأوروبية المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل إلى نظري وعملي وغائي (ملكة حكم) بل هي دراسة إحصائية مستقلة لاسماء الله الحسنى. وأنا على يقين تاريخي حتمي من أنه سيأتي باحثون معاصرون لي أو لاحقون للتشدق بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى. وأنا أقول مسبقاً لهم. هذا غير صحيح، وعليهم مراجعة المقدمات النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الأثر والتأثر، وإذا ظل الباحث الوطني مستغرباً يرجع كل شيء إلى الغرب والباحث الأوروبي حقوداً يريد تصفية التراث وتفريغه من مضمونه فليس عليّ إلّا البلاغ.

مرحلة في تطور الوعي. وهو بين الوعي بالذات والوعي بالعالم. ويدخل الوعي بالذات والوعي بالعالم في نظرية التوحيد في حين يدخل الوعي بالانسان في نظرية العدل. لذلك يُحال في شرح الأسماء إلى نظرية العدل. وما دام كل اسم يرجع إلى صفة فإن كثيراً من أسماء ملكة الحكم ترجع إلى القول لأن الحكم قول. الأسماء إذن هي ماهيات انسانية تكوّن نظرية في الوجود الانساني، وفي القوى الانسانية وفي القيم والمبادىء الانسانية الشاملة وتعبر عن أقصى درجة في شمول التوحيد واطلاقه.

١ ــ الوعي بالذات. تشير حوالي ثلث الأسماء (٣٤ إسماً) إلى الوعي بالذات أي الذات في علاقتها بذاتها، وهي قريبة الشبه من أوصاف الذات الست. ستة منها للوعي في ذاته وهي:

١ ــ الله. لا يدل عدم اشتقاق اللفظ على استحالة ارجاع الاسم إلى أصله في الشعور بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدي العقل لاكتشاف مزيد من أعماق الشعور واستبصارها. فهو فكرة محدِّدة فعالة وليست موقفة، ايجابية وليست سلبية. فإذا كان الله من «التأليه» أي من العبادة كان فعلاً للشعور قبل أن يكون جوهراً، عملية قبل أن يكون شيئاً، حركة قبل أن يكون ثباتاً. وليس من الوله أي الحيرة والوجدان التعبدي والانفعال والعواطف، وإن كان الوله والله يرجعان إلى نفس التجربة الشعورية. فالتأليه موقف عاطفي انفعالي كالوله. أما إذا كان المعنى من «لاه» أي اللهو فهو أيضاً انفعال بلذة الحياة، وبالتالي يرتبط التأليه بالحياة فكلاهما انفعال، وكلاهما نشوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصوفية. والسؤال الآن: هل يقوم اسم الله بوظيفة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الأول بدور القديم والآخر بدور الباقي؟[482].

---

(٤٨٢) الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره. قيل علم جامد، وقيل مشتق. وأصله الإله وحذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله إذا تعبد، وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية. وقيل القادر على الخلق. وقيل من لا يصح التكليف إلا منه فمرجعه صفة سلبية، المواقف ص ٣٣٣؛ اسم علم ولا اشتقاق له، أصل اله وزيدت اللام تعظيماً. وقيل الاله ثم=

٢ ــ الأحد. وقد ظهرت الوحدانية من قبل كسادس وصف للذات، وهو التفرد بالوحدانية[٤٨٣] والأحد أي الفرد الذي لا مثيل له أقوى من الواحد. لأن الواحد يوحي بالاثنين ولا ينفيها في حين أن الأحد يوحي بالتفرد. وقد كانت الوحدانية والفردية مطلب الفلاسفة، واحد أحد أي فريد لا مثيل له .

٣ ــ الصمد . تبــدو بعض الأسـماء وكأنها صـور فنية تشبيهاً مثل الصمد الذي يقابل الأجوف فالصمد أي الملاء في مقابل الخلاء ، الثقل في مقابل الخفة ، الجوهـر وليس العرض ، الكثيف وليس الشفاف ، الكثافة دون الخلخلة ، ولكن الحكماء يأخذون أحياناً الجانب الآخر ويؤثرون الشفافية . المصمت لا يرن وليس له صدى، ثقيل وليس خفيفاً، يهبط إلى أسفل ولا يصعد إلى أعلى في حين أن الشفاف والخفيف أقرب إلى الروح والصعود في مقابل الثقل والوزن الذي يغوص ولا يطفو. لا يعني الصمد الحليم لأن الحلم رقة أو العالي لأن الثقل يهبط بل يعني القوي المتين الذي يمكن الاعتماد عليه ، المدعو المسؤول أو السيد المملوء ، صاحب العرش والعظمة والملك والعطاء. كما يعني الصلابة وعدم التجويف والمتانة والأصالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشاشة واللزوجة والميوعة والتشكل والتلون والذوبان[٤٨٤] .

= حذفت الهمزة وادغمت اللام للتعظيم . وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيماً . وقيل من التأله أي التعبد . فالله يعني المقصود بالعبادة ، الارشاد ص ١٤٤ - ١٤٦ . وقد اختلف الأصحاب في معنى الإله . قيل مشتق من الالهية أي قدرته على اختراع الأعيان (الأشعري) ، فهو اشتقاق من صفة . وقيل إنه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) ، الأصول ص ١٢٣ ؛ إله كل مخلوق ومبدعه ومنشؤه ومخترعه «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»، الانصاف ص ٢٥ .

(٤٨٣) الواحد الأحد، المتوحد، المتعالي عن الانقسام. وقيل الذي لا مثيل له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ﴿هل تعلم له سمياً﴾؟ المواقف ص ٣٣٥، الارشاد ص ١٥٤.

(٤٨٤) الصمد أي السيد. وقيل الحليم، وقيل العالي الدرجة، وقيل المدعو المسؤول. وقيل ما لا جوف له ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل السيد ، وقيل في السيد انه المالك ، وقيل الحليم ، وفسره ابن عباس بقوله في صفة يحيى ﴿وسيداً وحصوراً﴾ أي حليماً . وقيل الذي يصمد إليه في الحوائج ، وقيل الذي لا جوف له ، الارشاد ص ١٥٤.

٤ ــ الحــي : اسم مشتق من ثالث صفة للذات، شرط العلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والارادة. وهي تجربة واضحة بذاتها . الوعي بالذات وعي بالحياة وإحساس بالحياة . هو الحياة الواعية المدركة . وهو تقابل مع الصمد ، فلا تعارض بين الصمدية والحياة[٤٨٥].

٥ ــ القيــوم : وقد ظهر من قبل كوصف خـاص للذات أي القيام بالنفس ، ليس في محل ، لا يحتاج إلى آخر في وجوده ، واجب بذاته ، مستقل في وعيه ، وعي خالص . وقد يعني اضافة إلى متعلق مثل التدبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء[٤٨٦].

٦ ــ الغــني : وهو ما ظهر في العقائد المتأخرة على أنه تفسير للعقائد كلها : « لا إله إلّا الله » أي المستغني عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه ، غير المحتاج والمعطي وليس المحتاج والسائل والفقير . قد يتشبه به الغني تأييداً لغناه وتثبيتاً لواقعــه ويتشبه به الفقير تعويضاً عن فقره وتعبيراً عن حلمه[٤٨٧].

والوعي بالذات وعي شامل تدل عليه أسماء الاحاطة والشمول والاحتواء وهو تسعة مثل .

١ + ٢ - الأول والآخــر. وقـد ظهــر هــذان الأســماء من قبـل في وصفي القــدم والبقـاء، الوصفـين الثــاني والثـــالث للذات. يشــير الأول إلى الأزليــة والآخر إلى الأبدية . الوعي لا أول له ولا نهاية ، وليس له امتداد في المكان ، ليس مستقيماً ولا دائرة أو محيطاً . الوعي الخالص كيف لا كم . وهي معانٍ واضحة بذاتها[٤٨٨].

---

(٤٨٥) الحي ظاهر ، لا خفاء بمعانيها ، المواقف ص ٥٣٥ ؛ الارشاد ص ١٥٣ .

(٤٨٦) القيوم أي الباقي الدائم ، وقيل المدبر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مدبر الخلائق في الحال والمآل ، وهي من صفات الأفعال ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٧) الغني لا يفتقر إلى شيء ، المواقف ص ٣٣٥.

(٤٨٨) الأول والآخر لم يزل ولا يزال ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٣ + ٤ - المقدم والمؤخر . اسمان يدلان على أفعال الأول والآخر . يقدم الأول ويؤخر الآخر . كما تدل هذه الصفات على التقابل ، الأول والآخر ، المقدم والمؤخر ، الظاهر والباطن ، الرافع والخافض على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست . فهو المحيط الشامل الذي لا يند عنه شيء وبالتالي تكون المعرفة لديه كلية محيطة وشاملة[٤٨٩].

٥ ــ الباقي : اسم مستمد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر ولكن لماذا لم يشتق اسم من القدم مثل قديم كما اشتق اسم باقي من بقاء؟ ربما يقوم الأول بالغرض بالنسبة للقديم. على أية حال، يعطي هذا الاسم البعد المستقبلي للوعي والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللانهائي . والنزوع إلى الخلود[٤٩٠].

٦ + ٧ - الظاهر والباطن . وهما يمثلان الخارج والداخل . الوعي بالذات هو وعي بالداخل والخارج أي الحدس والادراك الحسي، عالم الأذهان وعالم الأعيان، في النفس وفي الأرض، وهما يشملان المعلوم قطعاً. ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة . أما الباطن فيشير إلى المعارف الصورية المجردة الخالصة . ومن ثم يكون الاسمان قريبين من الوعي النظري المعرفي مثل أسماء العليم والخبير[٤٩١].

٨ ــ القدوس . ويعني المبرأ من النقص مثل المخالفة للحوادث ، ونفي

---

(٤٨٩) المقدم المؤخر ، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٩٠) الباقي لا آخر له ، المواقف ص ٣٣٥.

(٤٩١) الظاهر المعلوم بالأدلة القطعية، وقيل الغالب ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل القاهر ، وقيل المعلوم بالأدلة القطعية ، الارشاد ص ١٥٤ ؛ الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ؛ العالم بالخفيات ، الارشاد ص ١٥٥ .

جميع صفات التشبيه في أوصاف الذات . وبالتالي يمكن ارجاع كل اسم إلى صفة ثبوتية أو سلبية . القدوس هو المبرىء من المصائب والعيوب أو الذي لا تحيط الأبصار به وكذلك السلام . القدوس هو المتعالي الخالص الذي لا يمكن أن يُرى في المكان والذي يعبر عن عواطف التأليه بناء على التقديس . القدوس موضوع التقديس ، وهو الكمال. فالذات الكاملة مُبرأة من العيوب من أجل كونها ذاتاً، هو الذات على البراءة الأصلية ، على الطبيعة والفطرة . الكمال مطلب لها تسعى إليه ، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع ، توجد أو تعدم ، عملية اكتمال كما توحي بذلك صيغة الاسم الدالة على عملية وليس على صفة ، على حركة وليس على ثبات . تعني القدوس الطهارة والنزاهة . ليست القدسية فقط للوعي بل للأرض . فالأرض صورة الوعي بالذات ، حاملة تحققه وتعينه(٤٩٢).

٩ ــ السلام : كما تشير الأسماء إلى بناء الذات الداخلي أي إلى حياة الوعي مع نفسه أو بنائها الخارجي أو صلتها بالواقع ، وبالآخرين وبالعالم ، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين ، الداخل والخارج . السلام حياة الذات الباطنة مع نفسها ، وطمأنينتها مع وجودها ، واثبات لكل مظاهره من حس وانفعال وعقل وحركة دون رفض إحداهما في سبيل إعلاء الأخرى. تحقيق قوى الذات واطلاقها هو سبيل السلام . ثم يتحقق السلام في العالم الخارجي بإعلاء الكلمة وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته . ينشأ الصراع في واقع غير طبيعي ، والجهاد هو الطريق من أجل عودة الواقع إلى الطبيعة . ليس السلام هو الاستسلام ، سلام الضعيف ، بل سلام القوي . ليس سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة(٤٩٣).

---

(٤٩٢) القدوس المبرأ من المعايب. وقيل الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فهي صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ فعول من القدس ، وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفي . وسميت الأرض المقدسة مقدسة لأنها مبرأة عن أوضار الجبابرة ؛ وسميت الجنان حضرة القدس لذلك ، الارشاد ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٤٩٣) السلام ذو السلامة عن النقائص ، صفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة أي صفة فعلية . وقيل=

ومن مجموع أسماء التعالي يبدو الله فكرة محدِّدة فعالة وليست مُوقِّفة ، إيجابية وليست سلبية . ومن ثم فالله من حيث هو مضمون يشير إلى تعالي الذات ، التعالي المستمر الذي يعني تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض القطيعة وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وابداع الجديد وهي تسعة :

١ ــ الكبير : الكبير اسم مبتدأ بالوصف الكمي . الكبر بمعنى العظمة في مقابل الصغر[٤٩٤]. والفخامة في مقابل الضآلة .

٢ ــ العظيم . والعظمة أكثر دلالة عن الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها إلى الكيف. العظمة هو الكبر المعنوي الوجداني في الشعور، الاحساس بالكبر. وهو من الأسماء التي تدل على التسامي والرفعة إبرازاً للشعور بالتعالي في الوعي بالذات[٤٩٥].

٣ ــ العلي : وهو يشير إلى بعد التعالي والعلو أي انفتاح الوعي بالذات إلى أعلى واتجاهه إلى المفارقة والبحث عن الخالص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية .

٤ ــ المتعالي : وهو كالعلي ولكن اشارة إلى أن التعالي عملية مستمرة ، وليس فعلاً واحداً ، بناء للشعور وليس أحد لحظاته ، وظيفته وليس أحد أفعاله[٤٩٦].

٥ ــ الماجد : وهو تحول التعالي كحركة إلى التعالي كمعنى. والحقيقة أنه لا

= يسلم على خلقه ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ ، صفة كلامية، المواقف ص ٥٣٤ ؛ معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيص فيكون من أسماء التنزيه . وقيل مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب فيرجع إلى القدرة . وقيل ذو السلام على المؤمنين في الجنان ، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي ، الارشاد ص ١٤٦ ؛ وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب في : السلام العالمي والاسلام.

(٤٩٤) العلي الكبير كالمتكبر، المواقف ص ٣٣٤.

(٤٩٥) المواقف ص ٣٣٤ ؛ وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الأصول ص ٨٨.

(٤٩٦) المتعالي كالعلي ، المواقف ص ٣٣٥.

توجد مترادفات في اللغة . فالعالي والماجد وإن كانا يفيدان نفس المعنى إلاَّ أن كل اسم يشير إلى معنى زائد . الماجد هو المتعالي القصدي وليس المتعالي الحركي الخالص أي المتعالي الغائي الواعي المتجه نحو قصد وغاية(٤٩٧).

٦ ــ المجيد : إذا كان الأحد صفة مجردة للذات فإن المجيد صفة محسوسة للفعل . المجد أعلى من العظمة لأنها أقرب إلى المعنى وأبعد عن الحس ، أقرب إلى الكيف وأبعد عن الكم . فالتعالي القصدي ليس فقط غائياً طبيعياً بل هو غائي مقصود أي أنه ذات وفعل(٤٩٨).

٧ ــ العزيز : إذا كانت أسماء العالي والمتعالي تدل على التعالي لفظاً فإن اسم العزيز تدل عليه لفظاً ومعنى وشعوراً . فالعزيز هو السامي الذي جمع بين المعرفة والأخلاق ، بين الحق والقيمة ، بين الطبيعة والروح في مقابل الذليل الذي لا يتعالى فيتحول الذات فيه إلى شيء مضغوط كمي حسي لا وظيفة له(٥٩٩).

٨ ــ الجليل : وهو أيضاً اقتراب أكثر من عظمة الروح وسموها حيث تعمق العظمة وتتحول إلى إدراك روحي خالص وتنتهي التحديدات الكمية(٥٠٠) .

٩ ــ ذو الجلال والاكرام : وصيغة اسم الفعل تشير إلى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر. العالم ذو العلم أكثر تعظيمـاً واجـلالاً

---

(٤٩٧) الماجد العالي، وقيل من له الولاية والتولية، المواقف ص ٣٣٥؛ معناه المجيد، الارشاد ص ١٥٤.

(٤٩٨) المجيد الجميل لأفعاله، « وقيل الكثير أفضاله ، وقيل لا يشارك فيها له من أوصاف المدح ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ قال الزجاج معناه الحسن الفعال وأصله مجدت الماشية إذا صادفت روضة اتفا خصيبة وأمجدها الراعي . فالمجيد يقرب من الجواد . ويمكن حمله على المنعم والمقتدر والكريم ، الارشاد ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

(٤٩٩) العزيز قيل من لا أب له ولا أم ؛ وقيل لا يحط عن منزلته ؛ وقيل لا مثل له ؛ وقيل القادر والعزة والقدرة ، ومنه المثل من عزيز ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ومعناه الغالب والغلبة ترجع إلى القدرة . ومن قول العرب « من عزيز » معناه من غلب صلب، والأرض الصلبة عزازاً لقوتها . وقيل العزيز العديم المثل فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه ؛ الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٠٠) الجليل كالمتكبر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ معناه العظيم ، الارشاد ص ١٥١ .

من العالم وحده، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكر الموصوف(٥٠١).

والتعالي ليس فراراً من العالم أو انعزالاً أو تخلياً عنه ، أو هروباً منه بل هو امكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه ، والنظر إليه من علٍ في شموله وعلى اطلاقه . التعالي استعداد مؤقت من أجل العود إلى العالم ، تعالٍ مؤقت من أجل تقارب دائم . وهي أسماء عشر :

١ ــ القوي : ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها إلى قدرة أي قوة ذات ، التعالي إذن ليس ضعفاً بل قوة واحتواء وسيطرة وشمول(٥٠٢) .

٢ ــ المتين : وهو استمرار القدرة إلى ما لا نهاية أي الصلابة والمقاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء . هي القوة على الصمود والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد .

٣ ــ القادر : وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثي الأول مما يدل على تقارب الاسم والصفة . وهي القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمال وامكانية(٥٠٣) .

٤ ــ المقتدر : وهو اسم يؤكد صفة القدرة خاصة وأن القدرة تعني الشوكة والغلبة وهما صفتان تدلان على أن العلو ليس هروباً بل قدرة وعلى أن التعالي ليس عجزاً بل احتراز وعلى أن القدرة ليست امكانية نظرية أو تحققاً عملياً بل استطاعة فعلية في أفعال معينة ، فالمقتدر مقتدر على شيء(٥٠٤).

٥ ــ المتكبر : وهو اسم يشير إلى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو في السلوك الانساني من سلب . فالتعالي قوة وترفع واحتواء وإرادة(٥٠٥).

---

(٥٠١) ذو الجلال والاكرام كالجليل ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٢) القوي القادر على كل أمر، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٣) المتين هي النهاية في القدرة ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٤) القادر والمقتدر ظاهر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٥٠٥) التكبر العظيم ، المواقف ص ٣٣٤؛ معناه ومعنى العلي والمتعالي والعظيم واحد. ومن العلماء من=

٦ ـ الجبار: وهو المتكبر عندما يتحول إلى فاعلية ، وتتجلى فيه القدرة . قد يوحي بمعنى سلبي بالنسبة إلى الانسان وذلك لأنه إذا تمثلها فإنه يخرج عن نطاق الانسان الوجودي . الجبار هو القادر ولكن أفعال القدرة تكون خارجة على القدرة المعتادة . وقد يوصف بها الانسان كصفة مدح واعجاب(٥٠٦) . ولكن الجبار يعني المصلح وليس الهادم، وليس بمعنى الجبر أي الاجبار والقضاء على الحرية .

٧ ــ القهار : وهو المتكبر الجبار الذي يصبح قهاراً ، وتظهر فاعليته أكثر وأكثر . وقد توحي بمعنى سلبي نظراً لأن الانسان لا يحب القهر ويقاوم القهار . ولكن القهار للظلم إيجاب ، والقهار للعدل سلب . فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية. وهذه الأسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع الى معنى واحد وهو استعداد القدرة أن تتحقق بالفعل في العالم دون أن يكون لها متعلق بعد(٤٩٧) .

٨ ــ الملِك : ويعني الذي له حق في العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهر والتكبر . كما ترجع الرحمة إلى الارادة والسلام للكلام . الملك يعني الحرية والقدرة وأن لا يملك الذات شيء وأن تصبح صاحبة أمرها ، مسيطرة على نفسها ، حرة الارادة . وينشأ الاسم من أن الملكية رغبة إنسانية للعاجز الذي

= حملها على التنزيه والتعالي والتقديس من امارات الحدث وسمات النقص. ومنهم من حملها على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب. ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . ولا يعد في اشتمال الاسم الواحد على معانٍ تقسم الى النفي والاثبات ، الارشاد ص ١٤٨.

(٥٠٦) الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم . وقيل بمعنى الاكراه أي يجبر على خلقه ما يريده . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة . وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن . وقيل العظيم أي انتفت منه صفات النقص . وقيل حصل له جميع صفات الكمال . ومعناه مقدر الصلاح . وقيل الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين ، ويقرب منه معنى المتعالي ، الارشاد ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٥٠٧) القهار غالب لا يغلب ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ويمكن صرفه إلى القدرة ، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذل الجبابرة كالاهلاك ونحوه، الارشاد ص ١٤٩.

يود أن يرى في الملكية قوة تعويض عن عجزه ثم استمراراً لاحساسه بالعجز وعدم قدرته على امتلاك شيء، يتصور الذات المشخص وكأنه المالك لكل شيء حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة فإن لم يملك هو فقد ملك حبيبه وصديقه ووليه . كما ينشأ اسم الملك من المالك بالفعل فلديه المُلك قيمة ، والمالك هو الصورة المثلى للانسان فيتصور الذات المشخص أيضاً مالكاً فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو في صفة المالك واهماً نفسه بالسيطرة والأمر . وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لأهميته . اسم الملك هي الصفة الدائمة التي صاغها الانسان للتعبير عن السلطة في كل صورها ، إلهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات . فكلما نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة . وإذا عجز الأفراد مدت السلطة نفوذها على الجميع ، وتكون النتيجة القضاء على حرية الأفراد وعلى سلوكهم الطبيعي ، فينشأ المقلد للسلطان في غيابه أو بعد موته أو إذا عهدت اليه بمهمة فقد نشأ على توجيه الأمور بالسلطة ، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان في الظاهر وتجريحه في الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطان أو سلوك الخائن الذي يجد لدى الغريب موالاة ضد السلطان أو سلوك المقاومة السرية تحت الأرض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته ، وزج السلطان به في السجن(٥٠٨).

٩ ــ مالك الملك. وهو تأكيد على صفة المالكية وأن الذات لها موضوع تحتويه وليس مالكاً للاشيء ، مالكاً فارغاً بالوهم(٥٠٩).

١٠ ــ الوالي : ويعني المالك والذي يعهد إليه بالتصرف في الولاية . فالمالك لا

---

(٥٠٨) الملك يعز ويذل ولا يذل فمرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام المقدرة . فصفته القدرة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ معناه ذو الملك . ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال ، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع إذ يقال يملك الانتفاع بما له أي يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات،والرب لم يزل ولا يزال ملكاً ، الارشاد ص ١٤٥ ؛ وصفة الملك عند البعض من صفات الذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ؛ ولم نشأ التفصيل .

(٥٠٩) مالك الملك يتصرف فيه ، المواقف ص ٣٣٥.

يملك فقط بل هو حر التصرف فيما يملك دون مراجعة أو حساب(٥١٠).

١١ ــ الوارث : ويشير ذلك إلى أن حق الارث نابع من حق الملكية ، فهو الباقي والآخر ، أي أنه مالك كل الملوك ووارث الأرض ومن عليها(٥١١).

٢ ـ الوعي بالعالم: والوعي بالذات هو وعي بالعالم ، وعي بالكون ، ووعي بالطبيعة. فالله لا يوجد بدون عالم ، والذات لا توجد بلا موضوع . وصلة الوعي بالذات بالوعي بالعالم صلة خلق وتصوير وايجاد وبدء وابداع واعادة وبعث واحياء. فهي علاقة حية ايجابية وليست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة . في هذه الأسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره في الكون . فلا يوجد إله بلا عالم . وهي عشرة أسماء .

١ + ٢ + ٣ - الخالق، البارىء، المصور. الخالق هو الذي يبدع من لا شيء، هو المنتج العامل الفعال. والبارىء مثل الخالق ولكن يحتوي على تحقق أكثر أي جعل الأشياء مستمرة في الوجود. والمصور هو الذي يعطي الأشياء صورها وماهياتها. فالقدرة تفعل في شيء وتظهر في العالم في إيجاد الأشياء وبقائها وأشكالها. الخلق اختراع، والاختراع ابداع(٥١٢).

٤ ــ البديع : والابداع أعز ما لدى الانسان من حيث هو شاعر وفنان تتجلى فيه قدرة الانسان على الخلق والعمل والانتاج أي استمرار الخلق في العالم ابداعاً من ذاته(٥١٣).

---

(٥١٠) الوالي الملك ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥١١) الوارث الباقي بعد فناء الخلق ، المواقف ص ٣٣٥؛ الارشاد ص ١٥٣.

(٥١٢) الخالق البارىء معناه واحد ، المختص باختراع الأشياء، المصور المختص بإحداث الصور والتراكيب، المواقف ص ٣٣٤؛ الخالق معناه بين. والخلق يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويراد به التقدير. ولذلك سمي الحذاء خالقاً لتقديره بعض طاقات النعل على بعض. وحمل المفسرون ﴿فتبارك اللّه أحسن الخالقين﴾ على معنى التقدير ، الارشاد ص ١٤٨ ؛ وعند عباد خالق تعني بارىء ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ؛ جـ ٢ ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٥١٣) البديع أي المبدع ، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل هو الذي لا نظير له ، الارشاد ص ١٠٥ .

٥ ــ المبدىء : وهو الخالق ابتداء ، والابداع على غير منوال بالأصالة دون تقليد . وهي تجربة انسانية واضحة في التأصيل والبداية والابداع ووضع السنن . فالاكتشاف والاختراع والابداع كل ذلك يتم ابتداء(٥١٤).

٦ ــ الواجد : وهو من فعل الايجاد ويعني أن الوعي بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون بل هو قادر على ايجاد الموضوع وايجاد العالم ، ينبثق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه(٥١٥).

٧ + ٨ - المحيي، المميت: وهما اسمان متقابلان، خالق الحياة وليس فقط خالق الكون نظراً لأن الحياة بؤرة الكون، وآخر مرحلة من مراحل تطوره. فالطبيعة الحية أكثر وجوداً من الطبيعة المصمتة . والحياة تجربة واضحة بذاتها، تنفس وحياة وإدراك. ثم تتوقف الحياة وتنتهي ويحدث الموت والفناء. الحياة في الزمان، والوجود متزمن، ومن ثم كانت الحياة والموت بداية ونهاية للوجود المتزمن الحي(٥١٦).

٩ ــ المعيد : وهو الذي يعيد الحياة . فالموت ليس هو النهاية المطلقة . العودة إلى الحياة تفاؤ ل وقدرة وحياة أبدية(٥١٧) .

١٠ ــ الباعث . وهو الذي ينهض من بعد رقاد والذي يتحرك من بعد سكون مثل بعث الأمم ، وبعث الحضارات(٥١٨).

٣ ــ **الوعي بالانسان**: إذا كان الوعي بالعالم لا يضم إلا عشرة أسماء من مجموع التسعة وتسعين اسماً ، وبالتالي يكون ضئيلاً بالنسبة إلى الوعي بالذات (٣٤

---

(٥١٤) المبدىء المتفضل بإبتداء النعم، المواقف ص ٣٣٥؛ ولا خفاء بمعانيها، الارشاد ص ١٥٣.

(٥١٥) الواجد الغني، وقيل العالم، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل الغني من الوُجد ، الارشاد ص ١٥٤.

(٥١٦) المحيي خالق الحياة ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ ؛ المميت خالق الموت ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣.

(٥١٧) المعيد يعيد الخلق، المواقف ص ٣٣٥؛ لا خفاء بمعانيها، الارشاد ص ١٥٣.

(٥١٨) الباعث المعيد للخلائق ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ناشر الموتى يوم الحشر ؛ وقيل باعث الرسل إلى الأمم، الارشاد ص ١٥٣.

اسماً) فإن الوعي بالانسان (٥٥ اسماً) يكون هو التحقق الأهم للوعي بالذات وكأن العلاقة الجوهرية هي علاقة الوعي بالذات بالوعي بالانسان أي العلاقة بين الله والانسان ، وأن العالم ما هو إلا ميدان التحقق ، وهو أيضاً مخلوق ومصور من أجل الانسان. فالوعي بالانسان ينبثق من الوعي بالعالم لما كان الانسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره. ولما كان الانسان عقلاً نظرياً وعقلاً عملياً وملكة حكم تشير الأسماء إلى هذه القوى الثلاث. يضم الوعي بالانسان اذن العقل النظري (١٢ اسماً)، والعقل العملي (٢٥ اسماً)، والعقل القيمي أو ملكة الحكم (١٨ اسماً). وتبدو هنا الأولوية المطلقة من حيث الأهمية للعقل العملي على العقل النظري والعقل القيمي أو الحكمي ، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له .

أ ـــ العقل النظري، وتشير أسماء العقل النظري إلى نظرية العلم. يبدأ الوعي النظري بالمعرفة الحسية المعتمدة على السمع والبصر إلى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والاحصاء. ثم تحفظ المعرفة الحسية في الذهن وتتحول إلى علم. ثم يتحول العلم إلى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعي بالذات في العقل النظري أولاً . وهي اثنتا عشر اسماً:

١ + ٢ - السميع البصير : وهما مشتقان من صفتي السمع والبصر ، من الصفات السبع . ويكشفان عن ضرورة بداية المعرفة الانسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس ، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس ، وهي معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها[٥١٩]. وقد ظهرتا من قبل في نظرية العلم في المعرفة الضرورية ، وفي نظرية الوجود في الكيفيات الحسية (الأعراض) وفي قوى النفس (الجوهر).

٣ ـــ الخبير : ثم تتحول المعرفة الحسية إلى خبرة ويصبح العارف خبيراً ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة. فهي معرفة معاشة تحتوي على نظرية في الصدق[٥٢٠].

---

(٥١٩) السميع البصير ظاهر ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٠) الخبير العليم ، وقيل المخبر ، المواقف ص ٣٣٤؛ الارشاد ص ١٥٠ .

٤ ــ المحصي : ليست المعرفة ادراكاً حسياً واحداً بل هي أيضاً معرفة تقوم على الاحصاء أي تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها . المعرفة الاحصائية معرفة صادقة لأنها تعطي صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من أنها معرفة ناقصة. فكل احصاء معرفة ناقصة ، ﴿**أحصاه الله ونسوه**﴾ ، ﴿**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها**﴾، ولأنه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملي . الاحصاء لا يكون إلا ناقصاً مثل الاستقراء(٥٢١).

٥ ــ الشهيد : ويشير الاسم إلى المعرفة بالغائب قياساً على الشاهد . والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية ، وهو أساس التشبيه والتنزيه في الفكر الديني كله(٥٢٢).

٦ ــ المهيمن : وتعني الهيمنة الشهادة أيضاً والرؤية عن بعد ، والسيطرة على الموقف ، وعدم غياب شيء واحد استعداداً للعقل العملي. تعني المهيمن القادر الواعي الذي لا تغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل(٥٢٣).

٧ ــ الحفيظ : ثم تختزن المعارف في الحافظة قبل أن تتحول إلى علم . العلم في الأذهان وفي الصدور ، يختزن حتى يتخلق ، وينتج ، ويحدث منه علم جديد . يختزن العلم في الذاكرة ويتحول إلى عمق تاريخي ، ويصبح العقل النظري عقلاً تاريخياً ، والعلم تراكماً تاريخياً ، فالقديم شرط الجديد(٥٢٤).

---

(٥٢١) المحصي العالم ، وقيل المنبىء عن عدد كل معدود، وقيل القادر. ومنه ﴿علم أن لن تحصوه﴾ أي لن تطيقوه ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر ، والوجهان ظاهران في اللغة ، الارشاد ص ١٥٣.

(٥٢٢) الشهيد العالم بالغائب والحاضر، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل العليم ؛ الارشاد ص ١٥٣.

(٥٢٣) المهيمن الشاهد . وقيل العلم والتصديق بالقول . وقيل الأمين أي الصادق قوله ، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل معناه الشاهد . ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت . قال الخليل في تفسير المهيمن هو الرقيب . وقيل أصله المؤيمن ثم قلبت الهمزة هاء قياساً على هرقت أي أرقت ، وهرجت أي أرجت . والمؤيمن معناه الأمين وهو الصادق وعده، الارشاد ص ١٤٧.

(٥٢٤) الحفيظ العليم . وقيل لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقي صور الأشياء ، المواقف ص=

٨ ــ العليم : ويشير الاسم إلى آخر مرحلة من المعرفة النظرية. كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام، وهي المعرفة النظرية التي أصبحت تجريداً من المعرفة التجريبية التي تأتي من الحواس، السمع والبصر. هناك إذن ثلاث درجات للمعرفة، المعرفة الحسية، والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية أو العقلية . وهذه الأسماء مشتقة من أول صفة للذات وهو العلم(٥٢٥).

٩ ــ الحكيم : ويشير الاسم إلى العالم الذي تحول علمه إلى وعي وتدبر وحكمة وخطة للفعل واتقان له أي العلم والتحقق في مرحلة الامكان(٥٢٦).

١٠ ــ الحاكم : لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية ، والتصورات مقدمات للأحكام . فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع . الحكم أعلى درجات المعرفة . ويقال الحاكم والحكم بنفس المعنى(٥٢٧).

١١ ـ المؤمن : اسم يشير إلى أكثر من صفة. فهو يشير إلى صفة الكلام . الايمان بالكلام أو إلى صفة القدرة أي المؤمِّن . والحقيقة أن المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم. ليس العلم تصوراً فقط بل تصديق. يشير الاسم إلى التصديق الداخلي وهي البرهنة العقلية في مقابل التصديق الخارجي وهي صحة الخبر. فهو اسم من أسماء الوعي النظري لا الوعي العملي أي المؤمن الذي يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر. الايمان هو التصديق. هو فعل نظري قبل أن يكون

= ٣٣٤ ، ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن أي يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٢٥) العليم العالم بجميع المعلومات ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ العالم على مبالغة وبناء فعيل من أبنية المبالغة ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٦) الحكيم ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ومعناه العليم . وقيل الحاكم ، وقيل المحكم المتقن ، الارشاد ص ٢٥٢ .

(٥٢٧) الحاكم الحكم وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله ، المواقف ص ٣٤٤ ؛ ويمكن صرفه إلى أعمال المجازاة في الثواب والعقاب . وقيل يرجع إلى معنى المنع . لذلك سميت حَكَمَة اللجام حكمة لأنها تمنع الدابة من الحجاج. وسميت العلوم حِكَماً لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين ، الارشاد ص ١٥٠ .

فعلاً ارادياً أي أنه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه. هو ايمان عقلي قبل أن يكون إيماناً إرادياً(٥٢٨). والصدق صفة تنشأ من احساس الانسان بأنه في عالم يسوده الكذب والبهتان، ويعمه الغش والخداع. ولم يعد فيه الانسان قادراً على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أي منها. وبناء على عجز الانسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فإنه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحقيقه. فيؤله الصدق، ويدخل ضمن عواطف التأليه. وتشتد العاطفة إلى حد الاطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعي في العاطفة كما هو واقع في التشبيه. أو يقتصر على جعلها فعلاً للذات المشخصة. الفعل هو ما يحتاج إليه لا الصفة الموضوعية. وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالي لما عجز الانسان عن تحقيقه بالفعل إلى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه. ولذلك يكثر في مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفي مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والأمانة، وفي مجتمعات الكبت الجنسي والحرمان الحديث عن الشرف والفضيلة. فالحديث عن شيء تعويض عن غيابه في الواقع. والشيء إذا وجد في الواقع فإنه لا يحتاج لأن يوجد من خلال الحديث عنه(٥٢٩).

١٢ ــ الحق: كل هذه المعارف السابقة الحسية والتجريبية والنظرية، وكل

(٥٢٨) المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز فصفة فعلية. وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر اما بفعل الأمن أو باخباره، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل معناه الصدق. فإن الايمان هو التصديق، والرب مصدق نفسه ورسله بقبول الصدق، فالاسم راجع إلى الكلام. وقيل المؤمن معناه أنه يؤمن الابرار من الفزع الأكبر وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول فإن الرب سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله ﴿لا تخافوا ولا تحزنوا﴾. ويجوز حذف الاسم إلى القدرة على خلق الأمنة والطمأنينة فيكون من أسماء الأفعال، الارشاد ص ٢٤٦.

(٥٢٩) تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقاً لأن الصدق من صفات الفعل. ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقاً اما بنفي الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن علي أو بمعنى أنه لم يزل قادراً مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلماً لأنه لا يسمى الكلام خبراً إلاّ لعلة، والصدق من الاخبار، ولذلك لا يقال صادقاً.

التصورات والتصديقات تدخل في نظرية الحق . . فالحق موجود، ومعرفته ممكنة، وهو يقابل العدل على المستوى النظري، والعدل يقابل الحق على المستوى العملي. وهو ليس ذاتاً مشخصاً واجب الوجود بل هو موضوع المعرفة يأتي في نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندما يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود(٥٣٠).

ب ــ العقل العملي . ويبدو في العقل العملي صلة الله بالانسان من خلال العمل . ويظهر في انفتاح الأسماء على الانسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجود. العقل العملي عقل وهاب معطٍ كما يظهر من أسماء مثل: الوهاب، الرزاق، الفتاح، الواسع، البر، الغني، المحسن، المُقيت، المقدر، الوكيل، الكريم، الولي، وهي خمسة وعشرون اسماً أكثر أسماء الوعي بالانسان.

١ ــ الوهاب : ويعني كثير العطاء الذي يعطي أكثر، فياض في العطاء. والتفخيم للعظمة في صيغة الوهاب أكثر من الواهب(٥٣١).

٢ ــ الرزاق : ويشير الاسم إلى تعينّ أكثر للعطاء بما يقيم الأود ويصلح حال المعاش بصرف النظر عن العمل والاستحقاق بل كنتيجة للفيض والكرم والجود(٥٣٢).

٣ ــ الفتاح . وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسير، تيسير الفعل والتمهيد له والاعانة عليه حتى لا يكون العطاء والانسان خاو مفلس وحتى يسمح للانسان بالعمل والمبادرة والجهد ثم يكون على الله الاتكال . وهو ليس الحكم لأن الحكم اما في العلم بعد التصديق أو في ملكة الحكم وإلا قد يكون له صلة بالفتح العسكري، فتح الأرض وفتوح البلدان(٥٣٣).

---

(٥٣٠) الحق العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل المحق أي الصادق ؛ وقيل مظهر الحق ، المواقف ص ٣٣٥ . وقيل واجب الوجود . وهو يقرب من صفات الأفعال ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٣١) الوهاب كثير العطاء ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ مانح النعم ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٢) الرزاق يرزق ما يشاء ، المواقف ص ٣٣٤؛ خالق الرزق ومبدع الامتاع به ، الارشاد ص ٢٤٩ .

(٥٣٣) الفتاح ميسر العسيرة وقيل فاتح الفتح أي النصر . وقيل الحاكم . وهو اما بالاخبار أو بالقضاء=

٤ ــ الواسع : وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع في العلم لأن الوعي الآن قد تجاوز العقل النظري إلى العقل العملي. فالوسع والرحابة في الأفق والرؤية قد يكون أيضاً في الانفاق والعطاء[٥٣٤].

٥ ــ البر : وهو العطوف الذي يبرر الخلق. ولا يعني خالــق البرية. فذلك يخص الوعي بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور. وقد يكون هو الذي يعطي دون سؤال مثل الوهاب[٥٣٥].

٦ ــ المغني : وهم اسم يدل على كثرة العطاء لأنه عطاء من غني وبالتالي فهو يُغني العباد بفعل الغنى . العطاء اغناء وليس افقاراً ، وازدهار وليس ركوداً[٥٣٦].

٧ ــ المحسن : وهو أيضاً اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام في العلاقة وعلى أن العطاء مبني على أساس عاطفي من المودة في حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه أقل منه. وينشأ الاسم أولاً من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة في تغيير هذه الحال التي أدت بالانسان إلى المحافظة على كل قرش لديه وإلى التقتير على نفسه . ولكن احساساً بالعجـز فإن الفقر يبقى كما هو دون تغيير. وبعملية تعويض نفسي يعيش الانسان الاحسان ويتمناه. ولما كان غير قادر على رؤيته فإنه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطي عطاء مطلقاً كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم وأحاديثهم بلغة الماء والانهار والأشجار والرياض

= ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ أي أحكم. وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم في اللغة . والعرب تسمي الحاكم فتاحاً . وهو المعنى بقوله ﴿ربنا افتح بيننا. . .﴾، واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم أو إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل العالم والجواد فإن الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفي عنه ضيق العطن . وقيل الغني ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر، المواقف ص ٣٣٦؛ خالق البرية، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٣٦) المغني المحسن لأحوال الخلق، المواقف ص ٣٣٦.

والزهور بدلاً من تغيير حال الضنك. يقوم الشعور بانتصار عاطفي على الضنك بانتظار الفرج. ويتفق اثبات الصفة اثباتاً مادياً فعلياً مع التشبيه. فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسي الذي يظهر في صورة عطاء مادي في حين أن الصفة تكون معنوية في التنزيه ، ويكون الاحسان صورياً مجازياً دون أن يكون عطاء فعلياً مادياً. يؤدي التشبيه المادي إلى تعويض مادي في حين يؤدي التنزيه المعنوي إلى تعويض معنوي(٥٣٧).

٨ ــ المقدِّر . وهو مقدِّر الأرزاق ، والواهب والعاطي . يوحي بالحتمية وينتزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد(٥٣٨).

٩ ــ المُقيت : وهو خالق الأقوات الذي يرزق . وهو معنى عملي وليس معنىً نظرياً بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر. والرزق هنا هو القوت أي الخبز، وما يقيم أود الانسان. هناك إذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز(٥٣٩).

١٠ ــ الكريم: وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء . الكرم من علو الرتبة والقدرة في مقابل المعطى إليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى(٥٤٠).

---

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبته الاحسان المادي على الحقيقة . وهو فعل له أول وغاية في حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكري المجازي، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٢٧ ؛ والمحسن من الصفات التي لم تذكر في حديث اسماء الله الحسنى وذكر بدلاً منه الجامع .

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ؛ والمقدِّر لم يذكر أيضاً في حديث اسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلاً عنها.

(٥٣٩) المقيت خالق الأقوات . وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل خالق الأقوات . وقيل المقدر ومبدع كل شيء على قدره ، وقيل القادر، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٤٠) الكريم ذو الجود . وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلي الرتبة . ومنه كرائم المواشي . وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل المفضل، وقيل الغفور. وخزائن الأموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم. الارشاد ص ١٥١.

١١ ــ الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم. فبعد تأليه الملك تنسب إليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شيء الذي تُعهد إليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة إلى الذات المشخص بعد إحساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك إلى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن إحساسه بالعجز وكمطلب عاطفي للنصر والتأييد ، ثم يعزو إلى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة في الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان في شعوره بناء على وضعه في العالم كعاجز يحتاج إلى تعويض نفسي وإلى قدرة من صنع الخيال[٥٤١].

١٢ ــ الولي : وهو الذي يتولى شؤون العباد ويُعنى بأمرهم مثل الوكيل . إنما تترك بعض المبادرة للانسان في حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فإذا ما غاب أساس الانسان من أسفل فإنه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الأسماء اصطدامها مع حرية الأفعال . فالوعي النظري له الأولوية والمبادرة وهو الشعور العلمي دون أن يكون له الأولوية في العقل وهو الشعور الحر[٥٤٢].

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور في قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط، الخافض والرافع، المعز والمذل، الضار والنافع، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق، ويجد البديل اعترافاً بحرية الانسان ودخولاً في علاقة تبادلية معها. وتكون أقرب إلى أحوال الصوفية، تبدأ بالسلب وتنتهي بالإيجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ - القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من أجل

---

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول إليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ ولا يجيز هشام بن عمر والفوطي اطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . فالله ليس وكيلًا لأحد ، وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضي موكِّلًا ، الفرق ص ٢٥٩ ؛ الانتصار ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٥٤٢) الولي الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ أو الناصر ؛ وقيل متولي أمر الخلائق ، الارشاد ص ١٥٣ .

افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وإيجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج يتناوبان الانسان وهو في معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط[٥٤٣].

١٥ + ١٦ - الخافض والرافع . حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الانساني ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الأعلى والأدنى . فالشعور في حركتي جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقدم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام وقعود . فمع أن الاتجاهين يشيران إلى الأعلى والأدنى إلا أن المعنى المقصود هو الأمام والخلف . فالأعلى يمثل التقدم والأدنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان[٥٤٤].

١٧ + ١٨ - المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا اعزاز وإذلال. فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان. الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين[٥٤٥].

١٩ + ٢٠ - الضار والنافع : ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلي مادي يتمثلان

---

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤؛ من صفات الأفعال ، الموسع الأرزاق على من أراد، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الرافع المعطي للمنازل ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٥) المعز معطي العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ المذل الموجب لحطّ المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩.

في المنفعة والضرر. الرفع منفعة والخفض ضرر. فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معاً(٥٤٦).

٢١ - المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظراً لأنه أقل كرماً وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للإرادة الانسانية على تجاوز المنع إلى العطاء ، والحرمان إلى الاشباع(٥٤٧).

٢٢ ـ المجيب : وهو العاطي إذا ما دعاه أحد فيلبي النداء حين السؤال ولا يرفض طلباً. فالتوجه يولد توجهاً مضاداً، والقصد نحو يقابله قصد مقابل(٥٤٨).

٢٣ ـ الهادي : وهو الذي يوفق الانسان في مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهي حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجح بينها عن بصيرة ويقين(٥٤٩).

٢٤ ـ النور . وهو الهادي أيضاً ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان في مسعاه في الدنيا ويسترشد به. والنور شرط الرؤية، وهو الحدس المعرفي واليقين العملي(٥٥٠).

٢٥ ـ الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد في الرعاية والعناية فإنه يكون واجب الشكر والثناء تجنباً للجحود وانكار المعروف(٥٥١).

جـ ـ نظرية القيم (ملكة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقي

---

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٧) المانع لمن يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٨) المجيب يجيب الأدعية، المواقف ص ٣٣٤ ؛ اجابة الداعين ، راجع إلى الكلام القديم ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢.

(٥٤٩) الهادي يخلق الهدى، المواقف ص ٣٤٥.

(٥٥٠) النور، المواقف ص ٣٤٥؛ معناه الهادي، الارشاد ص ١٥٥.

(٥٥١) الحميد معناه المحمود، وحقيقة الحمد الثناء، الارشاد ص ١٥٣.

طبقاً لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمي طبقاً لنسق القيم. فالأحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون أيضاً أحكام قيمة تقوم على قيم إنسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسماً هي :

١ ــ العدل . فالعدل قيمة إنسانية شاملة عليها تصدر أحكام الأفعال . فالانسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول إلى أمل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيراً ما يعرّف العدل بنفي الجور مما يدل على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي إلى العدل المطلق الذي يسود من الأزل وإلى الأبد والذي به الخلاص. والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين أن التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة إلى فعل العدل وليس إلى شخص العادل[٥٥٢].

٢ ــ المقسط :والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أي دون الجـور والظلم . لذلك العدل أمل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، فالمقسط لا يحابي ولا يجامل ولا يداري بل يعمم العدل على الجميع[٥٥٣].

٣ ــ الرشيد. والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أي على وعي بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد قانون صوري بل هو

---

(٥٥٢) العدل لا يقبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٣٣٥؛ العادل وهو الذي يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض أن الله لم يزل عادلاً على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفي فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ العادل يقال أقسط إذا عدل وقسط إذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

وعي بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع(٥٥٤).

٤ ــ الحسيب : وهو الذي يحاسب العباد على أعمالهم طبقاً لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفي للعباد. فالاسم يشير إلى ملكة الحكم بمعنين ، الحكم على حاجات الانسان واشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقاً للاستحقاق(٥٥٥).

٥ ــ الرقيب : وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون أثر أو نتيجة . كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدوثه وفعاليته . وكل فعل محفوظ(٥٥٦)..

٦ ــ الشكور : وهو الذي يشكر عباده على حسن الأعمال وأداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أي أنه شاكر في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان. الشكر قصد من الله إلى الانسان وليس قصداً من الانسان إلى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية(٥٥٧).

٧ ـ الودود . وهو المتقرب لعباده المتعاطف معهم الملاطف لهم وليس القاضي المنتقم المحايد الجامد . فالتزام الانسان بالمبدأ يأتي طواعية واختياراً ، عن ارادة وقصد ، وبالتالي يكون بينه وبين نفسه وئام ورضى(٥٥٨) .

---

(٥٥٤) الرشيد العدل ؛ وقيل المرشد ، المواقف ص ٤٣٥ ؛ قيل المرشد ؛ وقيل العالم ؛ وقيل المتعالي عن الدنيات وسمات النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ؛ ويذكر المتكلمون أيضاً اسم الجامع أي الذي يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور في حديث اسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٥٥) الحسيب الكافي يخلق ما يكفي للعباد ؛ وقيل المحاسب باخباره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الكافي ؛ وقيل محاسب الخلق ؛ ويرجع الاسم إلى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحفيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ العليم الذي لا يغرب عنه شيء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازي على الشكر . وقيل مثيب على القليل الكثير ؛ وقيل المثني على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ المجازي عباده على شكرهم إياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ؛ وقيل الشكور معطي الكثير على العمل القليل ؛ وقيل الشكور المثني على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع إلى القول ، الارشاد ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٥٥٨) الودود المودود ؛ وقيل الواد أي يود ثنائه على المطيع وثوابه له ؛ المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الواد=

٨ ـ اللطيف . وهو كالودود الحريص على مصالح العباد والذي هو أقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسماً من اسماء العقل النظري بمعنى عليم . واللطف حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيراً عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللطف على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتي . يدير وجهه بعيداً عن الواقع ويتجه الى أعلى طالباً العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أي أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين. يدل اللطف على الرغبة في الرحمة لتعويض عالم القسوة. ونظراً لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة، والعنف بالعنف فإنه يعوض عجزه في الصفة المضادة.وهو اللطيف تعبيراً عن العجز والتخاذل(٥٥٩) .

٩ + ١٠ ـ الرحمن والرحيم . الأول اسم ذات والثاني اسم فعل . الأول ماهية مستقلة ، والثاني ماهية قصدية لها متعلق(٥٦٠) . ليست الصفة مغلقة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما يعبران عن الجانب الوجداني الذي على أساسه يقوم العفو والمغفرة ، التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهي أن الوجود الانساني قيمة في ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان عطاء أكثر منه أخذاً، وأنه لا يقاس بفعل واحد في لحظة

= وتفسيره المحب لأوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خالق اللطف ؛ وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الملطف كالجميل معناه المجمل ، فهو إذن من صفات الأفعال ؛ وقيل العليم بخفيات الأمور، الارشاد ص ١٥٠ ؛ يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد إلا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٥٦٠) الرحمٰن الرحيم أي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما إلى صفة الارادة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ؛ ومعناهما واحد عند المحققين كالندماء والنديم ، وإن كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين إلى إرادة الباري انعاماً على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات؛ وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال، الارشاد ص ١٤٥ .

واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهية وجوده أي مجموع أفعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح في فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الأمة . وتنشأ صفة الرحمة إذا اشتد البؤس الانساني وفقد الانسان الأمل ليس فقط في احتمال العدل على الأرض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفي . فإذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . وإذا أوحى اللطف بالعطاء بناء على حق الود وإذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على حق الانسان كانسان فإن الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفي الانسان لوجوده الخاص ومحوه في سبيل رحمة الطرف الآخر . يتمنى العبد من سيده الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الأرض الرحمة . الرحمة طلب الضعيف من القوي ، ورجاء العاجز من صاحب الأمر . الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع(٥٦١) . ولكن الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارستها الجماعة فإنها لن تغير شيئاً ولن تؤدي الا الى الخذلان . ولا يتغير شيء في الواقع إلا عيناً بعين ، ولا سناً بسن أي المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والبؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة(٥٦٢).

١١ ـ الغفار . وهو نتيجة للرحيم وتحقق له . والمغفرة نتيجة للرحمة وتحققاً لها . فالرحمة صادقة قولاً وعملاً في المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في أفعالها (٥٦٣) .

---

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائماً في كل صفة في صيغتين، مرة ثابتة، هل لم يزل رحيماً؟ ومرة ثانية نافية، هل لم يزل غير رحيم؟

(٥٦٢) الرحمة في التشبيه صفة ذات ، وفي التنزيه صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقها ، المواقف ص ٣٣٤؛ معناه الستار ، والغفر في اللغة =

١٢ ـ الغفور . وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادة في التأكيد مما يدل على ارتباط الأسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاجلال[٥٦٤] .

١٣ ـ العفو . وهو نتيجة للغفور ، فالغافر للذنب يعفو عنه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عملي بالاضافة الى الصدق النظري[٥٦٥] .

١٤ ـ الرؤوف . وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والأقرب الى العفو منه الى العقاب ، وإلى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانساني قيمة في ذاته[٥٦٦] .

١٥ ـ الحليم . هو الرؤوف الأقرب الى تأجيل العقاب منه الى استعجاله ، والبطؤ في تنفيذه منه الى السرعة تأكيداً على الرأفة والود واللطف . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفه في الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع الى الصفة المضادة ويتحول السفه الى حلم . ولما كان الانسان عاجزاً عن تحقيق الحلم فإنه يدخل ضمن عواطف التأليه ، ويتشخص في الذات المعظم أو يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول أناة من الدائن، ويتمنى الكسول طول الأناة من صاحب الأمر . وقد تتحول الأناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالأمر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بما لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما توالت الصفات قلت الصفات ايجابية ، فالحلم والصبر والأناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معاً في حين أن القدرة والعلم صفات ايجابية خالصة لا ينتابها السلب . وقد يكون الحلم صفة

= الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصي ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

سلبية لأنه مناف للثورة أو الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة(٥٦٧) .

١٦ ـ الصبور . وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو اسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى إلا في الذهن ولا يفعل إلا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بالفعل(٥٦٨) .

١٧ ـ التواب . ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة والعفو وبالتالي يبدأ الانسان حياته من جديد ، ويبدأ فعله من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجاً(٥٦٩) .

١٨ ـ المنتقم . فإذا لم يبدأ الانسان من جديد وأصر على الفعل السيء جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل قانوناً ، والاحباط واقعاً(٥٧٠) .

معرفة الأسماء عند القدماء واجبة لأن عدم معرفتها جهل . فالأسماء تعطي مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عملياً في حياة الانسان فرداً وجماعة . وهذا هو معنى جحد الأسماء أو الالحاد من الأسماء إلى التنكر لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الأسماء إلا بمعرفة النفس لأنها تعبير عما يبغيه الانسان ،

---

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥؛ معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها . ويرجع معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة ؛ وقيل الحليم العفو . ومعناه ينقسم اما إلى الانعام واما الى ترك الانتقام . والوجهان قريبان ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض الحلم صفة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٦٩) الثواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الذي يرجع انعامه على من حل عقد اصراره من المذنبين ورجع إلى التزام الطاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشاد ص ١٥٥.

(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، المواقف ص ٣٣٦.

عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوي[٥٧١] . واليوم تذكر الأسماء في ختام الصلاة تمتمة بالشفاه وتُغنى في الموالدوالمآتم ولدفع الأحزان . وفقدت وظيفتها في الشعور كعقل نظري وكعقل عملي وكملكة حكم وكتبت في الأوراد والأذكار تجارة وشفاء وزينة على الجدران[٥٧٢] .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » في أصل الوحي . وهو أكثر الألفاظ وروداً[٥٧٣] . ويعني في كل صيغة الصفات والأفعال . ولما كانت

---

(٥٧١) باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ - ١٣٢ ؛ أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسلم من ذلك إلا من عرف الله أسماءه وصفاته وموجب حكمته ؛ لا يسلم من ذلك إلا من عرف الصفات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ؛ وتقول المعلومية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به في حين أن المجهولية ترى أن من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهله، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الأسماء إلى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كما أن الأسماء شاملة لشتى نواحي المعرفة الانسانية فمرة تستعمل لغة الرياضة في الواحد والأحد والأول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدىء والمعيد ، ومرة لغة الطبيعة في الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة في العالي والمتعالي والماجد والجليل والعظيم ، ومرة لغة الفن في الجميل والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعادل والمقسط ، ومرة لغة القانون في الحسيب والرقيب والشاهد ، ومرة لغة المعرفة في السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود في الصمد والباقي ، ومرة لغة القيم في السلام . . . الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد باحصائها ذكر عددها والعبادة بها فإن الكافر قد يذكرها حاكياً ولا يكون من أهل الجنة . وانما أراد بإحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق ص ١٥٩ ؛ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ ؛ وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة وتسعين ، الأصول ص ١٢٠ - ١٢١ ؛ فهذه هي الأسماء نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا انه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ ولم يرد به من أحصاها لفظاً إذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، وإنما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة إذا كان ذا معرفة بالأمور ، الأصول ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن ولكننا نورد هنا تحليلاً شاملاً للاسم الأول « الله » الجامع لباقي الأسماء . فالاسم الأول ، الله ، اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ « إله » (١٤٧ =

الصفات مثل الأسماء في الأصل أفعالاً ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الأصل هو الفعل ، ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الألفاظ وروداً على صفتي المالك والفاطر وعلى فعلي الانزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر[٥٧٤] . أما لفظ « اله» فإنه نكرة يعني أي اله ناتج عن فعل التأليه وليس « الله » جوهر التأليه الثابت أو الذات. لذلك كان في أكثر استعمالاته في حال النصب ، مفعولاً به مما يشير الى أنه من صنع الانسان ومن خلقه من أفعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر ، أراد ، رغب ، راح أفك ، فعل ، ذرى (ترك)[٥٧٥] . . . الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التأليه فإنه يرد مضافاً الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على أن التأليه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب ، كما أنه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد أقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد[٥٧٦] . كما أنه يذكر مفرداً « اله » وجمعاً « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على

= مرة) ، « الله » مرة مرفوعاً (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوباً (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجروراً (١١٢٥ مرة) ، أي أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ؛ وأخيراً « اللهم » (٥ مرات) . وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الألفاظ وروداً في القرآن (٢٨٤٩ مرة)

(٥٧٤) ذكر لفظ «اللهم» (٥ مرات) في هذه المعاني الخمسة. صفتان مالك في ﴿اللهم مالك الملك﴾ (٣ : ٢٦)، فاطر في ﴿ **قل اللهم فاطر السموات والأرض وعالم الغيب والشهادة** ﴾ (٣٩ : ٤٦)، وفعلان ، الانزال في ﴿ **قال عيسى بن مريم اللهم انزل علينا مائدة من السماء** ﴾ (٥ : ١١٤) ؛ والامطار في ﴿ **وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة** ﴾ (٨ : ٣٢) ؛ أما فعل الشكر من الانسان ففي ﴿ **دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام** ﴾ (١٠ : ١٠).

(٥٧٥) يظهر لفظ « إله » في القرآن منصوباً (٩٣ مرة) ، ومجروراً (٣٠ مرة) ومرفوعاً (٣٤ مرة) مما يدل على أنه نتيجة فعل وأن الفعل واقع عليه أي أنه مفعول به أكثر منه فاعلاً . وهو أيضاً مجرور بأفعال أو بحروف أكثر منه فاعلاً ، وبالتالي فهو من خلق الذات . وأكثر الأفعال وروداً أفعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الارادة الانسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « إله » إلى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أي أنه بالرغم من أن «إله » من خلق الانسان يضاف إلى ضمائر الملكية إلا أنه يظل بعض التشخيص مستقلاً عن الاضافة . ويضاف إلى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات)، وإلى المخاطب المفرد (٣=

تعدد التأليه بعد التشخيص[٥٧٧] . وتعني معظم الاستعمالات أولاً صيغة النفي والاثبات في « لا اله الا الله » أو « لا اله إلا هو » أو « من اله غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « اني اله » . . الخ اثباتاً للوحدانية ورفضاً للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تأتي باقي الاضافات مثل « في السماء اله » ، « في الأرض اله » للدلالة على الشمول أو أنه « اله موسى » أي الذي يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذي يخاطب البشر وليس اله الأساطير والديانات القديمة[٥٧٨] .

أمّا «الله» فقد ورد في أصل الوحي فاعلاً ذا أفعال، ومفعولاً موضوعاً لأفعال ، ومضافاً اليه ، مضافاً الى أشياء . والغالب هو الاضافة أي العلاقة بالأشياء وعلاقة الأشياء بالله . وأقلها المفعول وكأن قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص في الذات المؤلّه[٥٧٩] . وفي استعمالات الله

= مرات) والسميع (١٤ مرة)، وإلى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين)، مما يدل على أن التأليه في المخاطب (١٧ مرة)، وفي المتكلم (١٠ مرات) وفي الغائب (٤ مرات) أي أن التأليه من فعل الجدل الاجتماعي بين الأنا والآخر في الخطاب ثم بعده من فعل التأمل الخاص وأقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أي أن التأليه فعل جماعي أكثر منه فعل فردي وذلك طبقاً للجدول الآتي :

	مفرد		جمع		
متكلم	٢	+	٨	=	١٠
مخاطب	٣	+	١٤	=	١٧
غائب	٢	+	٢	=	٤
	٧	+	٢٤	=	٣١

(٥٧٧) يذكر لفظ إله مفرداً (١١١ مرة)، وجمعاً (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ إله اسماً دون اضافة إلى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافاً إلى أفعال (٥٧ مرة). وأكثر معاني الأسماء اثبات الوحدانية (٨٤ مرة) في مقابل إله موسى (٣ مرات) وإله الأرض ، وإله السماء وإله الناس (كل منها مرة).

(٥٧٩) ذكر الله مرفوعاً ٩٨٠ مرة، ومنصوباً ٥٩٢ مرة، ومجروراً ١١٢٥ مرة. والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان. وقد يكون المبتدأ فاعلاً مقدماً مثل « والله يختص برحته » ، ومن ثم يكون «الله» فاعلاً أكثر منه مبتدأ. ويقل استعمال الله اسماً لكان أو خبراً لأن=

كفاعل تظهر الأفعال أكثر من الأسماء أي الصفات في حين أنه في استعمالات الله كمفعول تظهر الأسماء والصفات أكثر من الأفعال . أما في استعمالات الاضافة فلا تظهر الأفعال ولا الأسماء[٥٨٠] . وفي الأفعال يظهر الاثبات والنفي وكأن نفي الفعل أي الرفض هو فعل . كما يظهر النفي أيضاً في الأسماء وكأن نفي الضد اثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفي في الأفعال أكثر منه في الأسماء وذلك لأن النفي فعل من أفعال الشعور في حين أن نفي الاسم حكم من أحكام التصور[٥٨١] . وقد تتوالى الأسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى أفعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً . تأكيداً على الأسماء والأفعال وابرازاً لها . وقد تكون أفعال الأسماء في صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الانسان النسبي . وقد تكون بعض الأسماء خارج الصفات والأسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الأفعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون في صيغة التعجب مثل « كيف يهدي الله قوماً » أو في صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب الا الله » أو في صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو في صيغة التوكيد « وليمحص الله » . ويكون الفعل في الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه أفعال الانسان مع أفعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تُعلّموهن مما علّمكم الله » أو « رضي الله عنهم ورضوا عنه » أو « ألا تنصروه فقد نصره الله » أو « وأحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الأفعال واحدة سواء نسبت الى الانسان أم الى الله . وكانت أكثر الأسماء

= الله أول لا آخر ، في كل الزمان وليس في الماضي وحده . وقد استعمل الله فاعلاً حوالي ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعل مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسماً لكان ٥٢ مرة وخبراً ٣٣ مرة وخبراً لأن ٤ مرات .

(٥٨٠) في استعمال الله كفاعل تظهر الأفعال منها حوالي ٨٠٠ مرة والباقي اسماء وفي استعمال الله كمفعول تظهر الأفعال ٣٨٥ مرة والباقي اسماء . أما في المجرور فلا تظهر الأفعال أو الأسماء لأنه اضافة .

(٥٨١) في استعمال الله كفاعل لأفعال تظهر أفعال النفي حوالي ٤٠ مرة . وفي استعمال الله منصوباً تظهر أفعال النفي حوالي ٥ مرات والباقي أفعال اثبات .

كصفات هي عليم ثم غفور ، ثم رحيم ثم حكيم(٥٨٢) . أما الأفعال فأكثرها وروداً شاء وهدى وأتى وأنزل مما يدل على الارادة المطلقة والرحمة المطلقة وانزال الوحي كأهم أفعال الله(٥٨٣) . والأفعال بها نفي واثبات ويغلب على بعض الأفعال النفي مثل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقاً كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقاً لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم(٥٨٤) . أما بالنسبة لاستعمال الله مفعولاً لأفعال فإنها تدل على أن الله ليس فقط فاعلاً لأفعاله بل هو موضوع لأفعال الشعور . وأكثر الأفعال التي تأخذ الله موضوعاً لها هو فعل التقوى في صيغة الأمر « اتقوا » ثم فعل العبادة في المضارع « تعبدون » كتقرير واقع ثم فعل الطاعة في

---

(٥٨٢) تذكر عليم حوالي ١٠٥ مرات، غفور حوالي ٦٠ مرة، رحيم حوالي ٥٥ مرة، حكيم حوالي ٥٠ مرة، عزيز (٣٥)، خبير (٣٠)، قدير (٢٧)، سميع (٢٧)، بصير (٢٦)، غني (١٦)، حميد (١١)، شديد العقاب (١١)، واسع (١٠)، حليم (٨)، شهيد (٨). قوي (٨)، توّاب (٦)، ثم باقي الصفات أقل من ذلك مثل محيط، مخرج، ذو الفضل، رؤوف ، ولي، حي ، قيوم، غالب، مستعان، خالق، مولى، مُقيت، وكيل، مهلك، معذب، حسيب، مصدر، بارىء، عالم، علام، ملك، كاف، قهار، واحد، مبتلي، رقيب، قادر، نصير، بريء مخزي، ثواب، لطيف، رزاق، حق، هادي . . . الخ.

(٥٨٣) ذكر فعل شاء حوالي (٦٥ مرة)، وهدى (٦٥ مرة)، وعلم (٥٥ مرة)، وأتى (٤٠ مرة)، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعدها أفعال خلق (٣٥)، جعل (٣٣)، حي نفياً أو اثباتاً (٣٠)، أضل (٢٥)، غفر (٢٢)، أراد (٢٠)، رزق (١٦)، بعث (١٥)، ضرب (١٥)، حكم (١٣)، نصر (١١)، وعد (١٠) والباقي أقل من ذلك مثل اتخذ، اطلع، اطفأ، أناب، يُرى، انعم، أيد، آخذ، ابتلى، أبى، أخذ، اركس ، افتى، أفنى، أيد، امتحن، اجتبى، أبطل، أسرع، اذن، اصطفى، اسقى، أحصى، أخذ، أمر، أخّر، أمر، بيّن، بعث، بسط، تاب، تبارك، تعالى، ثبّت، جزى، أحيى، حذر، أحل، حاسب، حرم، حفظ، محق، أحبط، أخرج، أحسن، أحاط. . . الخ . ويمكن تصنيفها مثل الأسماء بين العقل النظري مثل رأى، سمع ، اطلع . . . الخ ، والعقل العملي رزق ، وهب . . . الخ ، وملكة الحكم مثل أثاب. النظري مثل رأى، سمع، اطلع . . . الخ . والعقل العملي مثل : رزق ، وهب . . . إلخ . وملكة الحكم مثل أثاب ، غفر ، تاب . . . إلخ .

(٥٨٤) يغلب على أفعال أحب النفي لا يحب ، وظلم النفي أيضاً لا يظلم ، وخلف لا يخلف ، وقد يتساوى الأمر كما هو الحال في هدى ، لا يهدي

صيغة الأمر « أطيعوا »[٥٨٥] . أما استعمال الله مجروراً فإنه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفي مقدمتها سبيل ثم آيات، أي أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال[٥٨٦] . وقد يذكر الله مجروراً بحروف الجر تشير إلى أن الله يدخل في علاقة حركية مع الأفراد والجماعات . ويأتي في مقدمتها اللام لله ، ثم بالله ، ثم من الله ، ثم على الله ، ثم عند الله ، ثم الى الله ، ثم دون الله ، ثم غير الله ، ثم مع الله ، ثم في الله ، ثم بعد الله . فالله حركة في كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجروراً بعد حرفي القسم تالله ثم والله[٥٨٧] . فالله أغلى ما لدى الانسان وأعز ما لديه .

رابعاً : الهيات أم انسانيات ؟

١ ـ مقدمة : **الحقيقة والمجاز** . هل الصفات الهية أم انسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الانسان؟ وبتعبير معاصر، هل

---

(٥٨٥) اتقوا (٨٠ مرة)، تعبدون (٣٦) ، اطيعوا (٢٣)، اذكروا (١٣)، استغفروا (٩). كما يكون الله موضوعاً مع أفعال أخرى مثل: أتى، أراد، ابتغى، بايع، أسلم، توكل، تولى، أحب، حارب، حاد، حسب، خاف، خان، أخلف، خادع، خشي، دعا، رجا، سأل، سجد، سبح، شاق، سب، شهد، صدق، قدر، تكبر، كتم، كذب، كفر، نسي، نصر، نبأ، وجد. ومنها أفعال نفي مثل: لا تجعل، لا تخونوا، لن تعجز. . . الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة، آيات (٤٢)، اذن، نعمة، رسول (١٨)، فضل، وعد (١٦)، أمر (١٣)، حدود (١٢)، اسم (١١)، ذكر (١٠)، كتاب، سبحان (٩)، عهد، سنة (٨)، لعنة، عذاب، عباد(٧)، وجه، هدى (٥)، شعائر، نصر، يد، أرض (٤)، خشية، كلام، مساجد، أنصار، دين، رضوان، خلق، حزب، لقاء، كلمات، ناقة، (٣)، مرضاة، دفع، حكم، خزائن، آلاء، مكر، عدد، معجزي، ابن، نور، أولياء، معاذ، روح، أيام، عبد، أهل، أعداء، داعي (٢)، رزق، أنبياء، صبغة، حب، ملاقوا، مرضاة، يدي، حبل، ابناء، شهادة، رسل، زينة، علم، بغية، كلمة، بأس، أنعم، حرمات، غضب، مال، صنع، ثواب، فطرة، رسالات، جنب، مقت، صراط، نار (مرة واحدة).

(٥٨٧) ذكر الله مجروراً بحرف الجر دون أن يكون مضافاً إليه كالآتي لله (١٤٥)، بالله (١٣٨)، من الله (٨٩)، على الله (٨٢)، عند الله (٦٤)، إلى الله (٤٧)، دون الله (٤٢)، غير الله (١٧)، مع الله (١٦)، في الله (١١)، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة). أما في حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة). [هذا الاحصاء تقريبي صرف، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفي منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد. ونُرجىء الاحصاء الدقيق للقسم الثالث من التراث والتجديد «نظرية التفسير» للجزء الثالث منه عن «المنهاج»] .

الالهيات انسانيات مقلوبة(٥٨٨)؟ لقد وضع القدماء السؤال صراحة: هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز أم في الله على المجاز وفي الانسان على الحقيقة؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات. الأول أن الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على الحقيقة. وهو مستحيل لأنه لا يمكن ادراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصوره الا بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن أن تكون الصفات في الله وفي الانسان معاً لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد. وهو أكثر تواضعاً وأقرب الى الواقع. فالانسان لا يعرف إلا نفسه ولا يقيس الآخر إلا على ذاته، طبقاً لقياس المجهول على المعلوم(٥٨٩). والثاني أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز، وهو ما يناقض أيضاً قياس الغائب على الشاهد. وهو ادعاء لأنه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الأشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه، فكل الذي يوجد هو الانسان فالانسان لا يعرف إلا ذاته بتجاربه الباطنة، حقيقة لا وهماً(٥٩٠). والثالث أن

---

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء. أنظر بحثنا «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، ابريل ١٩٧٩ وأيضاً مقالنا:

Théologie ou Anthropologie, dans, la Renaissance du Monde Arabe

(٥٨٩) قال أكثر أهل الكلام أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والانسان أيضاً يسمى بهذه الأسماء في الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤١.

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ ويُعزى إلى الناشىء قوله انها في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز. فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة والانسان شيء موجود في المجاز. والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز. الاسماء وقعت على الله. وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ وكان لا يستدل بالأفعال الحكمية على أن الباري عالم قادر حي سميع بصير لأن الانسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة. وكان يقول: إذا وقع على مسميين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتملته الذاتان مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما المضاف أضيفا إليه وميّزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز، مقالات جـ ٢، ص ١٦٧ =

تكون الصفات في الله على المجاز وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة وإلا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاأدرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز[٥٩١] . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لأن الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد . . . الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك إلا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك . ولكن حتى هذا فإن هذه الأنظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سنها القوانين لسلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الانسان هذا الحق علناً . لم يبق اذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لأن الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ[٥٩٢] . وهي نفس القضية التي عرضها الصوفية في موضوع الحب . هل

= ١٦٨ ، جـ ١ ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ؛ وقد أنكر عباد بن سليمان أن يكون الله عالماً قادراً في حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر في حقيقة القياس لأن هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر إلا هو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال إلا نظراً وليس له فرقة تمثله لأن التعارض بين الحقيقة والمجاز في الانسان وفي الله أو اثبات الحقيقة في كليهما ولكن يستحيل اثبات المجاز فيهما معاً وإلاّ كان ذلك إنكاراً للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس ان لله علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله، الفرق ص ١٨٣ ؛ ولا يثبت الجبائي للباري علماً في الحقيقة كان به عالماً ولا قدرة في الحقيقة كان بها قادراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥؛ ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغني ونور السموات والأرض، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخيّر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩١ - ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يُعرف بابن الأيادي أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير=

حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازاً فالانسان لا يحب إلا الله أم أن حب الانسان لله مجازاً وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعني المجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسي وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الأشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصادق والكاذب في الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظراً لاعتماد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة إذا كانا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين[٥٩٣] . وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معاً ولكنها تبدأ أولاً بأن تُطلق على الانسان طبقاً لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزاً ومجازاً[٥٩٤] . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائي الذي يضع العالم في قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، وبقدر ما يُعطى الأول يسلب الثاني[٥٩٥] . لقد أدرك القدماء المأساة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات في الله مصدر الصفات في الانسان وهو حل وسط فتتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة إلى فعل وعطاء فلا تكون صفة مغلقة على نفسها تصف ذاتاً ثابتة بل هي

= في الحقيقة ، وكذلك في سائر الصفات » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٠ ؛ « وقد صرح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن الباري عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس ، وكان يقول ان القديم لم يزل في حقيقة القياس ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ - ٤٧ .

(٥٩٤) الملل جـ ١ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥٩٥) أنظر الجزء الثاني من القسم الأول من « التراث والتجديد » بعنوان « فلسفة الحضارة » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها(٥٩٦) . ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أي كون الصفات في الانسان واقعاً وفي غيره قياساً ، خيالاً أو وهماً . فالصفات السبع ، هي في حقيقة الأمر صفات انسانية خالصة . فالانسان هو العالم القادر والحي ، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد . كل صفة تعبر عن طاقة انسانية أو ملكة . يعبر العلم عن العقل النظري ، والقدرة عن العقل العملي ، والحياة عن الوجود الانساني الحي ، وكأن الحياة تظهر عقلين ، العقل النظري والعقل العملي . أما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون إلا حسياً . والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي . والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل . والاعتراف بالحق لا يعني هدم الحق . كما لا يعني الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفي الصفات لله . يمكن اطلاق الصفات والأسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأي معنى ومتى يحدث ، وهل هي أوصاف لذات موجود بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد(٥٩٧) .

٢ ـ **العمليات الشعورية** : إن ما وصفه القدماء على أنه «الذات والصفات والأفعال» هو في حقيقة الأمر «الإنسان الكامل» . فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالي . فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو

---

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الأسماء الحسنى . ولا يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري الوجود . وتدعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك مما يعد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لأن علياً كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف ، والذي أيّن الأين لا يقال له أين . لكنا نطلق الأسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطي الوجود ، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين ، التمهيد ص ١٢٨ ـ ١٣٠ .

(٥٩٧) يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والأسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالماً قادراً حياً . ويكون جاهلاً عاجزاً ميتاً . . الخ. الفصل جـ٢ ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم . وفي أحسن الأحوال يتم هذا الاسقاط بتميز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي . وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع ، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم . وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الاطلاق وبالاغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فُرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفاً للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقاً لعمليات شعورية محددة . وتعني العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئاً موجوداً في الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فإنه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها في الشعور .

أ ـ العلم المقلوب . ان المتأمل في علم الكلام أولاً وفي الوحي ثانياً أي الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة إلى اعادة وضع هذا العلم وضعاً صحيحاً حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعاً صحيحاً . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يُعاد وضعها وضعاً صحيحاً . وكثيراً ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فإذا تأملنا الوحي نجد أنه أساساً قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مصاغ من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسَل اليه . الشعور الالهي قائم على قصد، وهو الحديث إلى الانسان . يتجه الشعور الالهي نحو الانسان بفعل الكلام . وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله الى الانسان

فإننا لا نستعمل لفظة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها . ولفظ « الله » ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في ايصال المعاني، ولكنه ليس اسماً بمعنى أنه يدل على جوهر[٥٩٨] .

وإذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الانسان نحو الله . فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصداً من الله نحو الانسان فإنه يحلله باعتباره قصداً من الانسان نحو الله . فجعل عالم الكلام الانسان هو المرسِل والله هو المرسَل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له . فبدلاً من أن يفكر الانسان في نفسه تشبهاً بالله لأن الله يفكر في الانسان بدليل ارسال الوحي، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لأن الله لم يجعل نفسه موضوعاً لعلمه . وإذا تحدث عن نفسه في الوحي فإنما يتحدث للانسان ولصالح الانسان وتأكيداً لقيم الانسان وبصور الانسان ولغته وفهمه وقدراته .

وفضلاً عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الانسان فإن موضوعه أيضاً هو الانسان . فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه ، هدفه وغايته . ولما كان الوحي هو العلم الإلّهي كان موضوع العلم الإلّهي هو الانسان . إذا حللنا الشعور الإلّهي وجدنا الانسان بؤرته ، فهو الاتجاه والغاية ، هو المنبع والمصب . وإذا نفذنا إلى لب العلم الإلّهي لوجدنا الانسان موضوعه . يفكر الله في الانسان بدليل حديثه له ، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لأن ذاته أشرف ما في الكون، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيما هو أقل منه شرفاً وكمالاً . ولكن بمنطق القدماء إذا كان الله يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو أشرف الموضوعات بدليل حديث الله إليه ومخاطبته إياه ، وإرسال الرسل والوحي إليه ، ويكون الانسان هو الموضوع الرئيس لعلمه وبدليل خلقه سيد الكون وملكاً عليه وتسخير كل شيء في

---

(٥٩٨) أنظر «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ - ١٣٠.

الطبيعة له وحمل الانسان وحده الأمانة وقبوله طواعية هذا التكليف والمركز المتميز كطـرف فـي علاقة فريدة مع الله(٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من الانسان إلى الله غيّر موضوع الوحي أيضاً فبدل أن كان موضوع الوحي هو الانسان صار موضوعه هو الله أي أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه فجعل الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه . فقصد الله هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان في حين أن عالم الكلام جعل قصد الله هـو الله وعلم الله هو الله . بعـد أن أعطى الله الوحي إلى الانسان ردّه عالم الكلام إلى الله . عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسياً لا يرى إلاّ ذاته ، وجعلها ذاتاً فارغاً بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحي مركزه الانسان من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه في حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه . علم الكلام إذن علم مقلوب ، رأسه إلى أسفل ، وقدماه إلى أعلى ، فبدلاً من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال صورة مجازية إذا كان الوحي مقصداً « نازلاً » نحو الانسان فإن علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصداً « صاعداً » نحو الله . وعلى هذا النحو يأخذ تحريم الفقهاء له معنى جديداً ، ويعطى له أساس فلسفي ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته(٦٠٠) .

---

(٥٩٩) وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة في الوحي مثل ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (٢ : ٣٠) ؛ ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴾ (٣٨ : ٣٦) ؛ ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ (٢ : ٣٤) ؛ ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ (١٧ : ٧٠) ؛ ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ﴾ (٣٣ : ٧٢) .

(٦٠٠) أنظر نصوص التحريم في السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

وهذا هو معنى أن الوحي «أنثـروبولـوجيا» وليس « ثيولوجيا » أي أنه علم إنسان وليس علم إله . ولا تعني الانتروبولوجيا أو علم الانسان هنا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسـان « البدائي » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية . . الخ ، بل دراسة بنائية فلسفية للانسان من حيث هو إنسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل إن ما يحدث في العالم الخارجي لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه إلا من خلال الانسان . ليس الانسان عالماً صغيراً أمام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيراً وكبيراً[٦٠١].

ب ــ من الكلام إلى الشخص. ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المقصد والموضوع من الانسان إلى الله بل يظهر أيضاً في تغيير الوحي من الكلام إلى الشخص . أعطى لنا الوحي كلاماً ، والكلام حين يكون موضوعاً لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه إلى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقاً للكلام في بنائه. وإن أهم ما يميّز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن «الله». عبّر الله عن ذاته في الوحي أي في كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي . وإذا كان قد ظهر في مظاهر مادية ، صوتاً لابراهيم ، وناراً لموسى ، وروحاً أو كلمـة لعيسى ، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي إلا من خلال الكلام . وإذا كان قد تدخل بشخصه تدخلاً مباشراً في سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فإن هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى . وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي لم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلاماً . تأسيس الوحي ، وهو الكلام ، باعتباره علماً محكماً هو الوضع الصحيح للكلام . وإن تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لأن موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحي في آخر مراحله أصبح وحي كلام لا وحي

---

(٦٠١) وهو معنى آية ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (٥١:٢١).

شخص . ليس الكلام جسداً أو طبيعة أو كوناً بل كلام لغوي ، معانٍ وألفاظ ، دلالات وعبارات[٦٠٢] .

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام إلى الشخص، وجعل الكلام وصفاً لشخص المتكلم وهو الله . وبدلاً من أن يُوجّه الكلام إلى تغيير الواقع وتطويره فإنه يقلبه إلى أعلى تثبيتاً وتأكيداً وبرهاناً على شخص المرسِل . قام علم الكلام إذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » في الحديث عن الكلام باعتباره شخصاً وليس كلاماً يُدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الانسانية . حوّل علم الكلام الكلام إلى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة . . . الخ. بدلاً من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص. بدلاً من أن يكون الكلام هو الأصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الأصل والكلام هو الفرع. بدلاً من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الأول والكلام خارج نطاق العلم إلا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعاً لأسمى عواطف التعظيم والاجلال، ويكون كل تشابه بينه وبين الانسان ضرباً من التطاول ونقصاناً في الاعتراف بالفضل وبالجميل. وتصبح مهمة الشعور هو التأليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا التأليه باسمى عبارات التقدير والاعجاب. ويتحول العلم إلى دين ، والعقل إلى انفعال ، والموضوع المدرك إلى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التأليه هذه على أوضح ما تكون في العلوم التقليدية الأخرى كالتصوف والحكمة باستثناء الأصول الذي عاد إلى العالم

---

(٦٠٢) أنظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضاً القسم الثاني من رسالتنا الثانية :

La Phénoménologie de l'Exégèse.

واصفاً الانسان فيه[٦٠٣] إلا أن هذه العملية قد سادت علم الكلام من أوله إلى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسمها فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » في أصله الأول هو الشخص المؤله حتى أن المسائل الانسانية أو الطبيعية الخالصة في علم الكلام أصبحت أيضاً قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون العالم. صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلٓهية وصفاتها ولكن هذا الحديث هو كلام وليس ذاتاً أو شخصاً. وقد عرفنا الذات من خلال الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة. وكل ما نعلمه عن الذات هو كلام وصياغات. إن صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال[٦٠٤]. ونحن لا نعلم أفعاله إلا عن طريق الأقوال من الوحي. الله ذاته لا يُعرف إلا من خلال الوحي، والوحي كلام أي أننا لا نعرف الله إلا من خلال العبارة، ولا نفهمه إلا من خلال فهمنا للعبارة.

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر. ولا يهمنا الكاتب لأن الشخص خارج نطاق السؤال. لا يوجد أمامنا إلا الكلام. والكلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه. بل يتم التعبير عن الكلام أحياناً بالصورة الفنية أي بتشبيه انساني خالص. فإذا ما تحدث عالم الكلام بالوحي فإن حديثه يكون كلاماً من الدرجة الثانية أي كلاماً بكلام أو كلاماً عن كلام. كلامه إدراك لكلام الوحي وفهمه وتفسيره. وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولاً من خلال ادراكاته وتصوراته. ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه إلى العالم الخارجي أو افتراض أي تطابق بينهما. كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضاري ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصالحه وولاءاته بل وقبيلته وجنسه وعنصره. ولا يكون له أي معنى إلا بالرجوع إلى مصدره. فهو لا يشير إلى

---

(٦٠٣) أنظر رسالتنا الأولى عن أصول الفقه ووضع الانسان في العالم، Les Méthodes d'Exégèse.

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام، مقالات جـ ١، ص ٢٥٠؛ وعند عباد بن سليمان صفات الباري هي الأقوال مثل يعلم، ويقدر... الخ. والأسماء هي الأقوال مثل عالم، قادر... مقالات جـ ٢، ص ١٦٦.

موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجَّهة من ذات المتكلم. يكشف الكلام عن ذات المتكلِّم النفسي أكثر مما يشير إلى شيء موجود بالفعل. وهنا يقع التناقض والاستحالة. كيف يمكن التعبير عن المجرد الصوري الذي ليس كمثله شيء بلغة في نشأتها اتفاق تعتمد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لأنه يظن أنه يصف شيئاً موجوداً بالفعل في حين أنه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة. وعلم الكلام بهذا المعنى أيضاً يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم. فإذا كانت الذات المشخصة المؤلهة في عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها؟ كيف يمكن للنسبي اصدار حكم على المطلق؟.

وإذا كان كل ما نعرفه من الله هي أقوال سواء من الوحي أو من فهمنا إياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضي بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لأن الأقوال التي تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة إنسانية واحدة. فقبل أن يأتي السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف في العدد أو في الدرجة أو في الصورة الذهنية ودرجتها من الحسية أو التجريد. وقد تحدث الناس أيضاً بعد السمع. هناك مواقف اجتماعية هي التي تحدد نوع الحديث ودقته، وهي مواقف موجودة قبل السمع وبعده. وبالتالي رداً على سؤال القدماء: هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتي السمع بالعقل؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له. وما السمع إلا أحد الأحاديث عن الله[٦٠٥]. وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر.

---

(٦٠٥) الاجابة بالنفي تفترض وجود الرسول إذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حي قادر وعلى الله بالأعراض لأن الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول، مقالات جـ ١، ص ٢٤٩، جـ ٢، ص ١٦٧؛ والاجابة بالنفي تقوم على اثبات العقل والاستدلال. فعند الجبائي إذ دل العقل على أن الباري عالم فوجب تسميته عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك. وخالفه البغداديون إذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا=

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئاً في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم فإنه لا يفهم حديثه إلاّ بارجاع عباراته إلى مصدرها أي إلى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات. ويكون السؤال حينئذ: هل التجارب الشعورية التي يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية أم مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر؟ وللاجابة على هذا السؤال يحال إلى الظروف الاجتماعية التي نشأت فيها التجارب الشعورية والتي يعبر عنها حديث المتكلم. وقد كان هناك نوعان من التجارب: تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم، مجتمع الشيعة، وأدت إلى التأليه والتجسيم، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر، مجتمع أهل السنة، وأدت اما إلى التنزيه أولاً ثم إلى التشبيه ثانياً كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقتراباً من التجسيم(٦٠٦). يؤدي الانتصار إلى راحة مادية وسيطرة على المجتمع والطبيعة مما يؤدي بدوره إلى اثبات قدرة مركزية مسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع في سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعترضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله المشخص الذي يعلم كل شيء ويسيطر على كل شيء والذي يجازي الصديق ويعاقب العدو. وإذا ما أدت الراحة المادية إلى نظام رأسمالي حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤلّه المشخص، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة. وإذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر إلى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضاً المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بمزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض اخذ قرار حاسم إذ يهمها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعي الفكر والأخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري. إذا حلت

= أن يسمي نفسه بذلك، مقالات جـ١، ص ٢٤٩، جـ٢، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعي الخالص، الوصف الرابع، المخالفة للحوادث.

مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيها وراء البدن. وإذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تمّ البحث فيها وراء العالم، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم. وفي حقيقة الأمر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران، تيار السلطة وتيار المعارضة، وبلغة العصر الشائعة، يمين ويسار. اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف، اختلاف الذات عن الصفات، فالصفات زائدة على الذات، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية. فالعقل الانساني تابع للنقل، والطبيعة تابعة للارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمرؤوس وعلاقة السيد بالعبد. واليسار يقوم على منطق التساوي، تساوي الذات والصفات، تساوي الجوهر والأعراض. العلاقات فيه ليست علاقة تبعية بل علاقة استقلال، استقلال العقل الانساني عن النقل، والارادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع التساوي بين الرئيس والمرؤوس، بين القمة والقاعدة.

والسؤال الآن: هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و«تنفيس» عقلي عنها بعد أن تحولت إلى أزمات نفسية وصدمات اجتماعية؟ وللاجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية. ويمكن أن يُقال ان العقل كان خادماً لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير عن هذه العواطف واعطاء أساس نظري لها. ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معاً في منطق متسق هو منطق الشعور.

٣ ـ **منطق الشعور**: تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكري واحد في عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذي يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذي يقوم على الاثبات والنفي للاستدلال. وقد يتداخل المنطقان معاً إذ

يصعب التمييز بين التصور والتصديق فالتصور تصـديق ضمني والتصديق يقـوم على تصور.

أ ـ منطق التصور: ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التي يتميز فيها الشيء عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفياً أو إثباتاً. ويأخذ ذلك عدة صور منها:

١ ـ الشيء في نفسه والشيء في غيره(٦٠٧). وهو تحديد للشيء بالنسبة إلى نفسه ثم تحديده بالنسبة إلى علاقاته بغيره. وهو نمط فكري بديهي للتعريف بالشيء أولاً ثم بعلاقته بغيره ثانياً. بل ان مشكلة الذات والصفات لهي نتاج لهذا النمط العقلي. الذات هو الشيء في نفسه والصفات هو الذات في علاقاته مع غيره. وكذلك قسمة الشيء إلى جوهر وعرض، فالجوهر هو الشيء في ذاته والأعراض هي علاقات الشيء بغيره. وكذلك الواحد والكثير، فالواحد هو الشيء في ذاته، والكثير هي علاقاتـه بغيره. وهي أيضـاً علاقـة الاستقلال والتبعية، فالشيء في ذاته هو الشيء المستقل والشيء لغيره هو الشيء التابع. وهو نمط فكري يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التي تبقي القسمة بين طرف أول وهو الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفاً(٦٠٨). ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف.

٢ ـ الهوية والاختلاف. يتحول النمط الأول إلى هذه الصورة الثانية. فبعد قسمة الشيء إلى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتي المقارنة بينهما. هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره؟ هل الشيء في ذاته مساوي لذاته أم مخالف لغيره؟ لذلك حدث إشكال الصفات، هل الصفات هو الذات أم هي غير الذات؟ ثم حدث اشكال آخر في الكلام. هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام؟ وهو ما يتفق

---

(٦٠٧) وهو التعبير المعروف في اللغة اللاتينية في التمييز بين Per aliud, Per se.

(٦٠٨) يستعمل الأشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثاني بعد دليل الأضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة، اللمع ص ٤٣ ـ ٤٦؛ ويمكن حصر هذه الأنماط بسهولة من «اللمع»، «الابانة»، «التمهيد»، «المحيط»، «المغني».

مع الفكر الديني القائم على القياس التمثيلي، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف. وهذه أولى مراحل التفكير «البدائي» عندما يُسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء. وهي أيضاً من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وارجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض إلى المبدأ الأول حيث أنه نفي له .

٣ ـ تصور شيء من شيء آخر. وهو تصور وفي نفس الوقت استدلال. وذلك لأنه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كما استنباط نتيجة من مقدمة . وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط. فمثلاً بعد اثبات العلم تُستنبط منه الحياة لأن الحياة شرط العلم . ثم تُستنبط منه القدرة لأنه لا يحدث العلم إلا لقادر . ثم من الحياة يُستنبط السمع والبصر وإلا كان الحي مصاباً بآفة(٦٠٩). وهو نمط من الفكر الطولي الذي يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطي في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل إلى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

٤ ـ اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه(٦١٠). ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة أن اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يُعد اثباتاً للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض

---

(٦٠٩) يقول الأشعري مثلاً : إذا كان له كلام فلماذا ليس له علم؟ اللمع ص ٢٥ ـ ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣.

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الأشعري في اثبات قدم الكلام بنفي الخلق عنه ، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦ ؛ الابانة ص ٢٠ ـ ٢٢ ؛ اثبات الكلام بنفي الضد وهو الخرس والسكوت والعي ، الانصاف ص ٣٧؛ التمهيد ص ٤٩؛ اثبات السمع والبصر بنفي الضد وهو الصمم والعمى ، الانصاف ص ٣٧ ؛ ويعتبر الأشعري قول أبي الهذيل ان علم الله هو الله تناقضاً ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كيف ينفى العلم ولا تنفى الأسماء ؟ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كما يثبت الأشعري أن القرآن قديم بإثبات فساد الضد وإبطال النقيض. لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى قول « كن » ، وهذا إلى قول ثان وذاك إلى قول ثالث حتى نتسلسل إلى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤؛ القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعني بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ميت لا يعني بالضرورة أنه حي . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ؛ فكثيراً ما تجاوز الواقع هذه القسمة العقلية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوده وكثيراً ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتاً من وجه ومنفياً من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أي أن هناك حركة مستمرة من الشيء إلى نقيضه ومن النقيض إلى الشيء دون فصل بينهما . وفي النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه إنما هو منهج جدلي خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله أيضاً في تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضاً له .

٥ ــ ابطال جميع أطراف القسمة إلَّا واحداً . وأحياناً يضع العقل قسمة في أطرافٍ عدة تبطل جميعها ولا يبقى إلا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف في أصول الفقه باسم السبر والتقسيم[٦١١]. وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحداً . وعيبه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة. كما أنه يصعب تغليف الواقع أحياناً في قسمة عقلية. فالواقع واحد ومختلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة.

ب ــ منطق التصديق : وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديداً . ولا يعني تحصيل الحاصل هنا ما يُقال عادة على قضايا الرياضة، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعني أنها لا تقول شيئاً على الاطلاق . فهي قضايا مفيدة لغوياً بمعنى أن بناءها اللغوي سليم ولكنها لا تفيد شيئاً معنوياً . فمنطق التصديق هنا هو اثبات الشيء لنفسه ليس من أجل

---

(٦١١) أنظر مثلاً الحجة الرابعة للباقلاني : العلم اما مثله أو غيره ، التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقاً للبرهان يحتوي على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الأنماط فيما يلي :

١ ــ اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين إلى الرغبة في احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه في عواطف التأليه . لذلك كان من الأحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لأن البحث يتضمن تحكيم العقل، والعقل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التأليه التي تريد ضم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض! ما أعظم أن يكون المؤلَّه قريباً بعيداً ، في كل مكان ومستو على العرش، وأن يكون القرآن محدثاً غير مخلَّق! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة إلى آية ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ نفس القياس . فهي تثبت النقيضين لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون سميعاً بصيراً فالسمع والبصر أشياء . والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهي عبارة تثبت التنزيه في الجزء الأول منها كما تثبت التشبيه في الجزء الثاني منها . انها الحيطة الانسانية التي تود الامساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقلياً ، والعبارات قادرة على مثل ذلك مثلاً : انه ليس غبياً ولكنه ليس ذكياً، ليس شجاعاً ولكنه ليس جباناً، ليس مجتهداً ولكنه ليس مقلداً . وهي عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التملق أو الرغبة في المساومة . وأحياناً تهدف إلى تعمية الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهي عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع في الحلول المتوسطة والاتجاهات التي تجمع بين الحلين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضاً في خطابنا السياسي المعاصر في حياتنا القومية مثل نحن لم ننتصر ولكننا أيضاً لم ننهزم[٦١٢] .

---

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

٢ ـ نفي النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحلين المتعارضين اللذين يقتضي العقل الاختيار بينهما . فنفي كليهما يعني رفض الحلول العقلية واللجوء إلى عواطف التأليه الخام خشية أن تقل أو أن تهن. فمثلاً عبارة «الصفات لا هي هو ولا هي غيره» تحصيل حاصل، تضع الفاعل في جملة مفعولاً في الأخرى، وتضع مفعول الأخرى فاعلاً في الأولى. فالاختيار الأول يوقع في الشرك، والاختيار الثاني يوقع في الخلق. وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . وكذلك مثل عبارة «لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره» فإنها لا تعبر عن معنى عقلي بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة أشياء: أولاً، الرغبة في اثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه إذ أن كل الحلول العقلية أقل منه . وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة عقلية لها معنى. ثانياً ، التعبير عن صراع الشعور بين طرفي التنزيه والتشبيه . فهو نفي للشبه وللمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفي للصورية المطلقة داخل التنزيه . ثالثاً ، العجز عن قول شيء موجب لأنه لا يوجد ما يقال . فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة اللغوية . رابعاً ، الايحاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح والتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني. خامساً، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصاً في الشجاعة وتخوفاً من الحسم(٦١٣).

= أ ــ في كل مكان، ومستوى على العرش، (زهير الأثري).

ب ــ علمه شيء ، قدرته شيء . . . الخ . وصفاته ليست أشياء ، (الزيدية) .

جـ ــ عالم بالأشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهم) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ .

د ــ القرآن كلام محدث غير مخلوق، (زهير الأثري)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

هـ ــ القرآن حدث غير محدث، (أبو معاذ التومني)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

و ــ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤.

ز ــ خلق الشيء غير الشيء وهي معاً (عباد بن سليمان)، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٦١٣) مثلاً : الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم، ابن كلاب)، مقالات جـ ١ ، ص=

٣ ــ اثبات الشيء ونفي صفاته : وهو نمط فكري يجمع بين اثبات النقيضين ونفيهما. فاثبات الشيء اختيار عقلي، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنفي ما أثبته العقل خشية الوقوع في التحديد، والعواطف تحب الاطلاق. فهو أشبه بخطوة إلى الامام يقوم بها العقل ثم خطوة إلى الخلف تقوم بها عواطف التأليه. وفي النهاية تكون الحصيلة أنه لا يُوجد ما يقال. فمثلاً عبارة «إنسان دون أن يكون جسماً» تثبت الشيء وتنفي صفته. فالانسان لا بد وأن يكون جسماً، ولا يوجد انسان لا جسم له. لقد حكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفي. وتضع امثال هذه العبارات طرفي النقيض معاً دون ايجاد العلاقة بينهما، رغبة في التوسط وعدم التوسط أو احساساً بأن الحقيقة في إيجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف. فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما. هي عبارات تدل على رغبة في الايمان وعلى نقص في التحليل العقلي. عبارات تتوالى على شيء واحد يُثبت أولاً وينفى ثانياً أي أنها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد[٦١٤] . كما

= ٢٣٠ ، ص ٢٣٩، جـ٢ ، ص ١٦٣ - ١٦٤ ؛ الانصاف ص ٣٨ - ٣٩ ؛ خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٥ ؛ لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ؛ جسم لا يشبهه ولا يشبه غيره ؛ ليس شيئاً وليس لا شيء ؛ العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم، أبو الهذيل، الزيدية)، مقالات جـ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٦٨ ، جـ٢ ، ص ١٥٧ ؛ الانتصار ص ١٠٨ - ١١٦ ؛ ليس له علم وليس لا علم له (عباد)؛ ليس عالماً لنفسه أو لذاته وليس عالماً بعلم (عباد) ؛ العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات جـ١ ، ص ٢٣٠ ؛ له قدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) ، مقالات جـ١ ، ص ١٣٨ ؛ الأسماء لا هي هو ولا هي غيره (أبن كلاب) ، مقالات جـ١ ، ص ٢٣٢ ؛ كل صفة لا هي الأخرى ولا هي غيرها ، الانصاف ص ٣٨ - ٣٩ ؛ لا التوحيد بين الأسماء والصفات ولا الفصل بينهما ؛ الله لم يزل مريداً بإرادته لا هي هو ولا هي غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٧ ؛ الارادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم، هشام الجواليقي)، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٨ ؛ الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات جـ١ ، ص ١٤٤ ، جـ٢ ، ص ٢٠٣ ؛ خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد)، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ الارادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، الفرق ص ٦٩ ؛ العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره. . . الخ.

(٦١٤) مثل إنسان دون أن يكون جسماً ؛ بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست ؛ ليس بجسم =

يمكن اثبات شيء ثم تُنفى عنه أية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئاً فريداً يشترك في الاسم دون الاشتراك في المسمى مثل «جسم لا كالأجسام» . فالجسم معروف ، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول . الجسم حكم العقل ونفي المشابهة حكم العاطفة . هذا، فضلاً عما في ذلك من قضاء على اللغة. وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة؟(٦١٥). وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفي بأنه نفي للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة. لما كان الشيء هو الشيء الانساني يسارع النفي وينفي المشابهة مع الشيء الانساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور. فالنفي دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفي أي المشابهة ولا ينفي المشابهة بالفعل. فالقائل « لست أسود » قد يكون أسود ينفي السواد عنه! ومثل ذلك كثير «يعلم لا كعلمنا». «يرى لا كرؤيتنا»، «يسمع لا كسمعنا»... الخ(٦١٦). وقد تكون الرغبة في اثبات التنزيه والتشبيه معاً وفي

= ولا يشبه الأشياء ويقعد على العرش ؛ طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ؛ العرش ليس له قرار ولا مكان ، الانصاف ص ٤١ ؛ مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بادراك معين ليس بذي جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات ، الانصاف ص ٢٥ .

(٦١٥) جسم لا كالأجسام ، بدن لا كالأبدان ، شيء لا كالأشياء (الصالحي)، الفقه ص ١٨٤ ؛ غير لا كالأغيار، (عباد بن سليمان)؛ عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حي لا كالأحياء، (الصالحي)، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ؛ عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، (المعتزلة، الخوارج، طوائف من المرجئة والشيعة)، مقالات جـ١، ص ٢٢٦ .

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا ، يقدر لا كقدرتنا ، يرى لا كرؤيتنا ، يسمع لا كسمعنا ، يتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ ؛ يدان ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة ، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس، الانصاف ص ٢٤؛ استواؤه لا يشبه استواء الخلق، الانصاف ص ٤١؛ اللوح غير أوراق مصاحفنا، الانصاف ص ٩٣ ؛ الخط غير الخطوط التي في مصاحفنا ؛ القلم غير أقلامنا ؛ مسموع بالآذان وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات ، وليس من جنس المسموعات ؛ مرئي بالأبصار وإن كان مخالفاً لسائر المرئيات ؛ موجود مخالف لسائر الموجودات ، الانصاف ص ٢٧ ؛ إثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يقال انهما يدان ليستا كالأيدي ، الابانة ص ٣٧.

نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل(٦١٧).

٤ ـ اثبات العلم بشيء والجهل به : ويعني ذلك أن العقل يثبت شيئاً ثم تأتي العاطفة وتنفي ما يثبت العقل. يثبت العقل التعين ثم تأتي العاطفة وتثبت اللاتعين. يثبت العقل الكم والعاطفة تنفي الكيف. وهو نمط فكري مبني على النمط السابق من اثبات شيء ونفي صفاته مثل يستوي على العرش بلا كيف . فإذا كان الاستواء لدينا معلوماً فكيف يكون الكيف مجهولاً؟ لذلك كان موضوعاً للايمان الخالص أي هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل امامه الحكم بشيء وإلا كان مبتدعاً. هي عبارات لا تفيد شيئاً. التجسيم الذي يجهله البشر اثبات للعلم وللجهل في آن واحد. وهذا نفي للعلم وتأكيد للسر، ونفي للوضوح، وانكار لسلطان العقل(٦١٨).

٥ ـ اثبات شيء بشيء هو نفس الشيء : يرمي هذا النمط الفكري إلى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويُعرّف الشيء بالشيء كمن يُعرّف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . فهي عبارات تدور حول المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف ، اقدام واحجام ، قول وصمت وذلك تعبير عن فعلي الشعور: التشبيه والتنزيه أو الاثبات والنفي(٦١٩).

٦ ـ تحديد شيء معلوم بشيء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان بالملاك أو تعريف الانسان بالله. إذا وضع العقل موضوعاً تأتي العاطفة وتضع محمولاً.

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ، الانصاف ص ٢٥ ؛ مماس للعرش بلا كيف ؛ يقعد على العرش بلا كيف ؛ له عين بلا كيف ؛ يرى الأبصار بلا كيف ، (زهير الأثري) ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ؛ له قدر في المساحة دون أن ندري ذلك القدر ؛ له ماهية لا يعلمها الناس ؛ قريب بعيد بلا كيف ؛ الفقه ص ١٨٧ ؛ يجيء يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الأثري) ؛ جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧.

(٦١٩) وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته.

وهو معروف في المنطق بعدم جواز تعريف شيء بشيء آخر يحتاج إلى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من المعرف. فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظراً لأنها موضوعة وضعاً لا شرعياً مغترباً ولا يجد حلاً إلاَّ في اللجوء إلى العاطفة والغوص فيها هروباً منها وإيهاماً بحلها دون أن يقوم العقل ذاته بتصحيح السؤال والعود إلى العالم من أجل الاجابة عليه وايجاد حل له(٦٢٠).

٧ ــ تفسير شيء بشيء آخر يحتاج إلى تفسير: وذلك أيضاً نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول. ولكن المجهول هنا ليس على الاطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الأول وإلا وقعنا في الدور من جديد. فإذا قلنا مثلاً «المقتول ميت بأجله» يكون السؤال وما هو الأجل؟ فهذا وضع لسؤال خاطىء ثم هروب من الاجابة إلى عواطف الايمان. وكل سؤال يضعه العقل وضعاً خاطئاً نيتجة لاغتراب الانسان في العالم فإنه لا يجد له اجابة إلا بالغوص في عواطف الايمان. فالاجابة العقلية تستدعي تصحيح السؤال الخاطىء وذلك بالعود إلى العالم والقضاء على الاغتراب فيه(٦٢١).

٨ ــ السجع العقلي: ويعني ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء والتي هي أقرب إلى « المط » اللغوي منها إلى العبارات التي تفيد معنى وكأن الألفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل اليد التي يمسك بها. ففيم اليد إن لم تكن للمسك بها؟ أو مثل: مكتوب في مصاحفنا. واين الكتابة إن لم تكن في المصاحف؟ أو مثل الحي الذي لا يموت. وماذا يفيد الحي إن لم يكن الذي لا يموت؟ هذا التكرار هو السجع العقلي أي الرغبة في قول شيء دون أن يكون هناك شيء يُقال، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون أن تضيف جديداً على العبارة الأولى(٦٢٢).

---

(٦٢٠) وذلك مثل: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة. العقائد ص ١٥٢.

(٦٢١) المقتول ميت بأجله، العقائد ص ١٠٨.

(٦٢٢) وذلك مثل، اليد التي يمسك بها؛ الرجل التي يسير عليها؛ مكتوب في مصاحفنا؛ مسموع=

٩ ــ السجع اللغوي . ويعني ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوي من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أي معنى . مثلاً «يعدم المعدوم في حال عدمه معدوماً» عبارة لم تقل شيئاً إلا أنها اشتقت من لفظ «عدم» اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة. هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الألفاظ(٦٢٣). فإذا ما ضاقت اللغة العادية تُشتق لغة غريبة وألفاظ جديدة غير الألفاظ الشائعة كي توحي بأنها تعبر عن معاني جديدة وهي لا تعبر عن شيء، وكأن اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معاني جديد وذلك مثل الكيفوفية والحيثوثية والاحموقية وهي لا تزيد كثيراً عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والأحمق أو الحمق . وهو ما زال سائداً في فكرنا المعاصر خاصة عند مفكري الشام(٦٢٤).

١٠ ــ الخلط بين الأسماء : ويعني ذلك افتراض أن الأسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يُحل اشكال الأسماء. فمثلاً بالنسبة إلى الصفات يُسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم أنها تفيد معنى غيرها؟ هل تتغاير الصفات؟ هل تعني حي قادراً أو تعني قادر حياً؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التي يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلي المختزن وراء عواطف التأليه. كيف تكون الحياة هي القدرة حين يُسأل هل معنى حي أنه قادر؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة؟ .

وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الأسماء؟ فاثبات الوحدة يعطي الفرصة لأن

= بآذاننا ؛ مقروء بألسنتنا ؛ محفوظ في قلوبنا ، العقائد ص ٨٣ ؛ الحي الذي لا يموت ؛ الدائم الذي لا يزول ؛ الحياة التي بها بان من الموت والأموات ؛ والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات ؛ والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ؛ الارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات ؛ السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ؛ الكلام الذي به فارق الخرس وذوي الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً ؛ يعلم الموجود في حال وجوده موجوداً ؛ يعلم القائم في حال قيامه قائماً ؛ يعلم القاعد في حال قعوده قاعداً ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه ألفاظ ابن كرام. أنظر نقد البغدادي لها، الفرق ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

يكون المؤلّه أعظم من البشر الذين تتغاير لديهم الصفات، واثبات التغاير بديهية لا تحتاج إلى تأكيد(٦٢٥).

١١ ــ تجاوز الممكن إلى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل إذا كان المؤلّه قادراً عليه أو على جنسه. وبطبيعة الحال تكون الاجابة بالاثبات ليس فقط لأنه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لاثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الانسانية المحضة(٦٢٦). فالاثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب إلى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الأولى. والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الأولى. فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى إلى الأدنى، من الأكثر إلى الأقل.

١٢ ــ تجاوز المستحيل : ويعني ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة إلى الانسان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه. وتكون المستحيلات مثل العلم بالأشياء قبل كونها، الجمع بين الأضداد، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفكر والوجود. فيمكن السؤال مثلاً : هل يطير الانسان؟ وتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله يطير. أو مثل هل يستطيع الانسان أن يعلم ما لا يكون؟ فتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون. هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانساني من أجل اثبات قدرة المؤلّه المطلقة. والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واقعية(٦٢٧). فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالماً

---

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ؛ لا تعني قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين)، مقالات جـ ١، ص ٢٢٩.

(٦٢٦) أنظر في هذا الفصل، ثانياً: الصفات السبعة ٣ ـ القدرة والتساؤلات حولها مثل هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟ هل الله قادر على خلق العرض؟.

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات معلومات قبل كونها؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت؟ هل يوصف =

بالأجسام؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها؟ هل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أوْ لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائياً في الوهم والخيال، في دائرة العواطف والانفعالات . لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام إلا بعلم بعدي بعد أن توجد الأجسام إلا أن المؤلّه وحده هو القادر على العلم بها علماً قبلياً قبل أن توجد . وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال إنما هو تصور إنساني خالص . فالانسان لديه حدس بالأشياء قبل حدوثها ، ويعلم بعض الموجودات علماً قبلياً دون تجربة ، وتكون الأشياء في ذهن الفنان قبل أن تُخلق أعمالاً فنية .

١٣ ـ الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة . ويعني ذلك أن عديداً من العبارات لا تهدف الى وصف شيء في الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائي تعبيراً عن عواطف التأليه وذلك مثل : ما مقدار الله ؟ مقداره أحسن الأقدار . أين يوجد ؟ يوجد في كل مكان . ومثل العبارات التي يحكم بها على الأشياء بأفضل وأعظم وأجل وهي صياغات أفعال التفضيل والمبالغة(٦٢٨) . وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس وصعود بالروح ، وكلما كان الموضوع متعالياً كان أكثر تعبيراً عن الألوهية التي تتجلى في النهاية في التعالي المستمر كعملية شعورية خالصة .

١٤ ـ قلب العالم الانساني . وهنا تأتي عبارات عدة ليس المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التأليه بل مجرد نفـي كل ما يوجد في العالم الانساني من وقائع وقلبه رأساً على عقب . فإذا كان الانسان يفعل لغاية فأفعال المؤلّه ليست لغاية . وإذا كان الانسان يفعل لغرض فأفعال المؤلّه منزهة عن

= بالقدرة على الظلم ؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ هل يقدر على قلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً ؟ هل يقدر على قلب الأسماء؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟ .

(٦٢٨) وذلك مثل : مقداره أحسن الاقدار ؛ موجود بكل مكان ؛ رسل البشر أفضل من الملائكة ؛ رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ؛ عامة البشر أفضل من عامة الملائكة ؛ العقائد ص ١٥٢ ؛ وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي المرتضى ، العقائد ص ١٤٠ ـ ١٤١ ؛ أنظر أيضاً الفصل الثاني عشر عن «الامامة».

الغرض . وإذا كان الانسان يخضع للأهواء فالمؤلَّه لا يخضع للأهواء . ويمكن الاستطراد في هذا القلب الى ما لا نهاية . وهي العبارات التي تظهر في الطريق السلبي في التعبير عن عواطف التأليه والتي تنفي مظاهر النقص عن المؤلَّه .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلي لعلم الكلام يتضمن مقولات انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف التأليه ، بدءاً من عواطف التعظيم والاجلال . قد تقترب المقولات مرة من الصورية والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل السؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلي ، وهو الجهاز العقلي ، تحليل لواقع ويدل على تقدم فكري أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه التنفيس عن عواطف التأليه ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية العقلية كلها . فهي بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدماً وعقلانية خالصة ولكنها بالنسبة إلى الفكر العلمي تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من الأماني والرغبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكراً علمياً . وبهذا المعنى يكون الجهاز العقلي الصوري خارجاً عن نطاق المنطق البرهاني الاستدلالي أو المنطق الحسي الاستقرائي ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصدق في الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديد . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأليه والصياغات العقلية لها حتى يكون الوعي متسقاً مع نفسه قادراً على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه[٦٢٩] . وقد كان الدافع على انشاء هذا الجهاز العقلي

---

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلي من فضائل المعتزلة إذ يقول : « أوليس الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندي) . . . انما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها ، والقول في المعاني ، والكلام في المعلوم والمجهول ، والكلام في التولد ، والكلام في احالة القدرة على الظلم ، والكلام في المجانسة والمداخلة في الانسان والمعارف . وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلَّا لمن خالفه فيه المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ؛ ويقول أيضاً « إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائماً وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به . وهذه هي سبيل العلماء إنما يعنون من العلم =

المتقدم بالنسبة الى عواطف التأليه ليس فقط اتساق الوعي مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضاً اثبات الأصالة والابداع ضد التقليد والتبعية في الوعي الجماعي وانشاء حضارة جديدة في مواجهة الغزو الحضاري الأجنبي(٦٣٠) . وأحياناً ترفض عواطف التأليه كل جهاز عقلي لأنه لم يف بالغرض ، ولم يعبر عن المؤلَّه فيُترك كلية . وتبقى عواطف التأليه كما هي دون أية صياغات عقلية تعطي الأمان لصاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفاية . فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية(٦٣١) . وفي النهاية ان كل العبارات

= أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ؛ ويقول أيضاً « أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها؟» الانتصار ص ١٤ ؛ «الكلام في الأصوات وعلى أي وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لأحد فيه قول يعرف إلا للمعتزلة لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره» الانتصار ص ٥٠؛ «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً. وإنما سأل بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها. لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم». الانتصار ص ٧٢؛ «وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة. لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا مرجئي ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا نجد الكلام عليه إلا لاخوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتمر وأصحابه ، الانتصار ص ٧٤ ـ ٧٥ ؛ «وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم» ، التنبيه ص ٣٥ ـ ٣٦، « لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شيء خلقه الله إلا تكلموا عليه ووضعوا قياساً ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به»، التنبيه ص ٤١ .

(٦٣٠) «لولا ابراهيم (النظام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم»، الانتصار ص ٤١ .

(٦٣١) «إن أبا الهذيل تاب عن الكلام في هذا الباب (هل لمقدورات الله كل وغاية ونهاية؟) عند فطن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر، الانتصار ص ١٦ ؛ قال النظام وهو يجود بنفسه «اللهم إن كنت تعلم اني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم اعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد . فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بارىء . اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت». ومات من ساعته، الانتصار =

الكلامية صياغات انسانية خالصة على الأقل على مستوى اللغة والاتصال بين الذوات . فاللغة انسانية بمعنى أنها مرتبطة بالأشياء ، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معاً في الأشياء ، والسامع لها لا بد وأن يفهم بالاشارة الى الأشياء . فنحن هنا أمام جدل بين الذوات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وُصف منهجه بأنه منهج الجدل[٦٣٢] .

٤ ـ **تكوين القضايا**: لما كانت كل هذه الأبنية العقلية إنما تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات إنما تكشف عن مضمون نفسي واجتماعي وكانت أقرب ما تكون إلى التعبيرات الانشائية التي تعبر عن مواقف انفعالية منها إلى قضايا خبرية تصدر أحكاماً على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التي يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية أو الاجتماعية هي تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الأمل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس إلا وجوداً متوتراً بين هذين القطبين يظهران أحياناً كبعدين بين الأعلى والأدنى ، بين المثال والواقع ، وأحياناً أخرى بين الامام والخلف ، فالأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف . والخلاف في العبارات انما يدل على خلاف في المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية أو المرحلة الانسانية ، في الأولى يتم تصور العلاقات بين الأطراف بين الأعلى والأدنى ، وفي الثانية بين الأمام والخلف . والوجود الانساني رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . إذا ما تحقق وصل الى الكمال وإن لم يتحقق ظل ناقصاً . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هي التجربة الشاملة للوجود

= ص ٤١ ـ ٤٢ ؛ وزار ابراهيم السنوسي أبا موسى الدردار وسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً، الانتصار ص ٦٨.

(٦٣٢) أنظر الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الأول ، هل علم الكلام علم؟.

الانساني . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . إذا تحقق المثال حدث الكمال وإن لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستمرة بين الحركة والسكون[٦٣٣] .

لذلك كان سؤال القدماء عن الأوصاف والصفات والأسماء بصيغتين الأولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حليم ؟ هل الله غير حليم ؟ . . . الخ . وهذا يعني أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شيء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا. فما هو وجه الارتباط بين الشيء ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو في الظاهر أولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والأسماء السالبة على أنها المصدر والأساس . فيبدأ واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة . وقد

---

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والأسماء اثباتاً لمدح أو نفياً لعيب «فإن قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وإنما نصفه بصفات المدح لزمتهم مصيبتان : أ ـ اطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه في هذه الآيات بصفات الذم والعيب، وهذا كفر. ب ـ أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وإن لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخي وحسن الأخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبل ، نعم المرء ! ويقولون انه تيّاهٌ قياسا على أنه جبار ومتكبر ، ويقولون إنه مستكبر فهو والمتكبر في اللغة سواء، وذو منة وعجب إذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء . . . فإن هذه الصفات التي منعوا منها لأنها بزعمهم صفات ذم فإن السمع والبصر والحياة أيضاً صفات نقص لأنها أعراض دالة على الحدوث، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً ، ولا يجوز أن يقال إنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلماً. ولا يجوز القول إن لله كلاماً لنفي الخرس. فنفي الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفتين وإلا لزم تسميته شماماً لنفي الخشم ومتحركاً لنفي الخدر، وهذا كله الحاد في اسمائه، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ .

يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفي وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقاً زمانياً أو خلقياً . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفي الصفات السلبية تكون الأولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عادل بنفي الظلم عنه ، ورحيم بنفي القسوة عنه ، وصادق بنفي الكذب عنه ، وحليم بنفي السفه عنه . . . الخ . بل ان نفي الصفة المضادة يكفي لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتاً موضوعياً . ويكون نفي الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة إثبات الصفات أو نفيها، وهو إثبات الصفة بنفي الصفة المضادة. والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفي شيئاً في الواقع . فحب الحلو لا يعني كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب في الشعور وطبقاً لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصدق القضية لا يعني كذب نقيضها بالضرورة إلا في المنطق الصوري الفارغ من كل مضمون لأنه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة(٦٣٤) . وقد تعني الصفة نفي ضدها . وقد تنشأ الأسماء من نفي الضد . فالعالم ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحي ما ليس

---

(٦٣٤) عند الحسين بن محمد النجار ان الله لم يزل جواداً بنفي البخل عنه دون اثبات جود ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ؛ سميع بصير أو سامع مبصر تعني اثبات الذات ونفي الصفات المضادة، مقالات جـ ١، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وذهب الى أنه مريد لنفسه أي غير مستكره ولا مغلوب، الارشاد ص ٦٣؛ وقد رد الجويني عليه مثبتاً الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ - ٦٨ ؛ وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات صفات ذاته نفي الصفات المضادة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وعند شيطان الطاق الله عالم أي ليس بجاهل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٣ ؛ وعند البغداديين الله حليم أي ناهٍ عن السفه كاره له ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ؛ وهو أيضاً موقف أبي الهذيل العلاف ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧؛ وعند ضرار تعني عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحي ليس بميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩؛ وعند النظام اثبات ذاته نفي الجهل عنه ، وتعني قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، واثبات السمع نفي الصمم . . . الخ . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ وعند النظام ، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف في الذات .

بميت . وذلك يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو النفي[٦٣٥] . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد هو الأساس . وإذا كانت الصفات مجازاً لا حقيقة في الله فمعناها نفي الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز وأقرب اليه[٦٣٦] . الحقيقة هو النفي والمجاز هو نفي النفي ، وهو الاثبات .

وحرصاً على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص لأن الأضداد توحي بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الأضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطناً للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها في حين أن صفات الأفعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لأن صفات الذات هي الصفات الجوهرية ، وأضدادها نفي لها . فإذا كان الذات المشخص عالم قادر حي فلا يتصور أن يكون جاهلاً عاجزاً ميتاً . أما صفات الأفعال المتصلة بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور اضدادها كالمحبة والكراهة والرضا والسخط[٦٣٧] . فإن كان السؤال:

---

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر. فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فالزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة ، الأصول ص ٩١ ؛ ومن الأسماء ما يجب اثباته لله لأجل نفي النقص عنه نحو كونه سميعاً لنفي الصمم ، وبصيراً لنفي العمى ، ومتكلماً لنفي السكوت والخرس ، الأصول ص ١١٨ ؛ واتفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما ان الباري عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، الملل جـ١ ، ص ١٣٣ . ويتفق أهل السنة في ذلك في بعض الصفات . فقد أجمعوا على أن ارادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا ان أمره بالشيء نهي عن ضده ، الأصول ص ١٠٢ على عكس علماء الأصول الذين جعلوا لكل فعل حكماً دون قلب الأمر بالشيء إلى نهي عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري .

(٦٣٦) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه لا يجهل . وقال سائر الناس ان علمه علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ؛ مريد، محب، ودود، راض، ساخط، غضبان، حوال، معاد، حليم، رحمن، رحيم، راحم، خالق، رازق، بارىء، =

هل يوصف الله بالضد؟ تكون الاجابة بالنفي لأن الضد موجود في الواقع، والصفات موجودة في الذات المشخص كتعويض عن العجز في الواقع وكتنزيه للذات المشخص عن صفات النقص[٦٣٨]. ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفي الضد عن الذات المشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهراً من مظاهر النقص؟ فالذات المشخص قادر على الجمع بين الأضداد[٦٣٩]. يؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة، ويجعل الذات المشخص قادراً على فعل الصفة المضادة بل وقادراً بقدرة قديمة. فالله قادر على الظلم! ويؤثر البعض الآخر نفي مظاهر النقص التي تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها إيثاراً للتنزيه على مستوى الكمال على القدرة المطلقة[٦٤٠].

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الأسماء فيكون: هل يجوز أن يقلب الله الأسماء؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الأسماء بالمسميات. والاجابة بالنفي تؤثر الثبات اللغوي وارتباط الاسم بالمسمى حرصاً على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الأفراد عن طريق لغة متفق عليها[٦٤١]. فإذا كان السؤال وضعياً بصرف النظر عن الذات المشخص

= مصور، محيي، مميت من صفات الفعل. فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل، مقالات جـ ٢، ص ٢٨٩؛ وأنكرت المعتزلة أن يكون الله مريداً للمعاصي. وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته. وأنكروا أن يكون الله لم يزل متكلماً، راضياً ساخطاً، محباً، منعماً... فهي كلها صفات أفعال وليست صفات نفس. صفات النفس ليس لها ضد، مقالات جـ ١، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفي، مقالات جـ ١، ص ٢٤١؛ هل يقال: لم يزل الله غير محسن إذا كان للاحسان فاعلاً؟ غير عادل إذا كان للعدل فاعلاً؟ مقالات جـ ١، ص ٢٣٧.

(٦٣٩) هذا هو رأي الصالحي وصالح من أن الله قادر على خلق الادراك مع العمى، والقطن والنار، والحجر والجو.

(٦٤٠) هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة. وعند النظام لا يفعل الله الأصلح، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب، الفرق ص ١٣٤؛ إذا فعل شيئاً ترك ضده، مقالات جـ ٢، ص ٢٠١.

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان، مقالات جـ٢، ص ٢٥٠، جـ ٢، ص ١٨٦.

وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الأسماء فإنه يكون: هل يجوز اليوم قلب الأسماء واللغة على ما هي عليه أم لا؟ فتتغير الأسماء إذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضعات. وهذا التغير يحدث طبقاً للتغيرات الاجتماعية. ونفي هذا التغير يثبت وجود الأسماء العامة بضرورة الذهن أو بضرورة الأشياء، وهي النظرة المثالية التي تجعل اللغة توقيفاً لا وضعاً(٦٤٢). والصفات المضادة ليست فقط على مستوى الأسماء كما هو الحال في التقليب في اللغة عندما يسمى الأسود أبيض، والعالم جاهلاً، والطويل قصيراً، والبدين رفيعاً بل أيضاً على مستوى القلب الشعوري(٦٤٣). فضلاً عن أن التقليب في اللغة ليس مجرد تغيير في الأسماء بل يقوم بوظيفة فنية في الرسم المضحك للشخصيات.

والتضاد كالاتساق والانسجام والتآلف، مكون من مكونات الحياة الانسانية. هناك تضاد في الاحساسات، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضيء والمظلم أو الألوان كالأبيض والأسود أو الأحجام كالصغير والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الأوزان كالخفيف والثقيل أو الأصوات كالضعيف والقوي، والحاد والغليظ، أو المشمومات كالكريه والحسن أو المذوقات كالحلو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم. وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه إما في دراسة العناصر الأربعة وتآليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث أنها ظاهرة طبيعية(٦٤٤). كما يوجد التضاد أيضاً في الانفعالات الانسانية التي

---

(٦٤٢) مقالات جـ ١، ص ٢٥٠، جـ ٢، ص ١٨٦.

(٦٤٣) تذكر عديد من الأمثلة الشعبية هذا القلب الشعوري مثل «الجعان يحلم بسوق العيش». ويجوز الصالحي أن يسمي الله نفسه عاجزاً مواتاً جاهلاً حماراً، مقالات جـ ١، ص ٢٥٠، جـ ٢، ص ١٦٩ - ١٧٠، كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد. ويجيز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت، مقالات جـ ٢، ص ١٦٩؛ ولكن الجبائي وعباد لا يجوزان أن تكون أسماء الباري على التقليب له، مقالات جـ ١، ص ٢٥٠، جـ ٢، ص ١٨٥ - ١٨٧.

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالأساس العقلي للصفات الايجابية والسلبية. قال قدرية البصرة إن الله لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنع من ادراك المسموع إذا وجد. وكذلك الجبائي وابنه، الأصول ص ٩٦ - ٩٧، وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب في حقه كونه قادراً وضده =

يمكن تصنيفها أيضاً الى انفعالات ايجابية وانفعالات سلبية . فهناك الشجاعة والجبن ، الجرأة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والأخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه في ترقي الروح والاتحاد بالذات المؤلّه . ويوجد التضاد أيضاً في الذهن الانساني في مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والمقابلة والتناقض . فلكل قضية عكس ، ولكل تصور ضد ، ولكل شيء مقابل . والذهن هنا تابع للاحساسات بالأشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحي الانسانية . ففي الأخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الغيرية والأنانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفي الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلي والذهني ، الروحي والحسي ، الصوري والمادي . وفي الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحسنة والسيئة ، النفع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهو ما وضح في الأخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهناك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ، وهو التضاد الغالب في هذا العصر . وكل محاولة لالغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الانسانية وفي التاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة إلا لصالح الوضع القائم خوفاً من تطور الواقع تطوراً طبيعياً لصالح الطرف الغائب المقهور .

= كونه عاجزاً ، وكونه مريداً وضده كونه كارهاً ، وكونه عالماً وضده كونه جاهلاً ، وكونه حياً وضده كونه ميتاً ، وكونه سميعاً بصيراً وضدها كونه أصم وكونه أعمى ، وكونه متكلماً وضده كونه أبكماً. الباجوري ص ٩ .

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاته . وهي العبارات التي تأخذ في المجتمع المتدين معاني دينية بل وتكوّن علماً هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا باحصاء شامل لكل ما قيل عن الله، وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعاً في قضية أو مبتدأ في جملة فإنها لا تتعدى نوعين من القضايا. الأولى قضايا ايجابية مثل الله موجود، الله عالم، الله قادر، الله حي، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الأسماء التسعة والتسعين، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة الاثبات . والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فانٍ أو ليس في محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنين أو ثلاثة إذا ما نفينا أضداد أوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلاً ، وليس عاجزاً ، وليس ميتاً ، وليس أصماً ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعاً للأهواء إذا ما نفينا أضداد الصفات السبع . أو ليس ظالماً ، وليس قاسياً ، وليس حرباً ، وليس مقهوراً ، وليس صغيراً ، وليس ناسياً، وليس بخيلاً . . الخ إذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسعين. في العبارات الأولى نثبت له صفات الكمال ، وفي العبارات الثانية ننفي عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الأمثال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الأمر الى النوعين السابقين من القضايا، القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظلاماً » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الأول لله صفات الكمال وينفي الطريق الثاني عن الله صفات النقص . الآيات الأولى آيات الاثبات . والآيات الثانية آيات السلوب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو في صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفي النقص . وقد

جمعتهما الآية البليغة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ . فالأولى سلبية والثانية ايجابية ، الأولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب أولاً كان أساس الايجاب وسابقاً عليه . فالشعور يبدأ نافياً وينتهي واضعاً كما هو الحال في الشهادتين « لا اله إلا الله » . فالعبارة الأولى « لا اله » نافية ، والثانية « إلا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقي السلب والايجاب على ما هو معروف في تاريخ الفكر الديني . فـ﴿ليس كمثله شيء﴾ تعبيرعن التنزيه الذي هو في الحقيقة رغبة في التعظيم والاجلال في صياغة عقلية ، وهو أيضاً معنى التعالي . كل صياغة للمؤلّه فإنه يند عنها لأنه أعلى وأعظم وأجل من أية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبي هو الأسلم عادة تجنباً لكل تشبيه أو تجسيم ، وهو في الحقيقة نفي لجميع الصفات الحسية التي يرمز اليها الشيء ، وهي الصفات التي يعتبرها الشعور نقصاً وعيباً ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقاها الانسان من العالم ونفاها عن المؤلّه(٦٤٥) . والجزء الثاني ﴿وهو السميع البصير﴾ يشير الى الطريق الايجابي في اثبات الصفات وهي مجموع المثل الانسانية التي عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤلّه وتأملها اعجاباً ثم عبدها وقدسها تشخيصاً . فالصفات كلها سواء كانت ايجابية أو سلبية ، صفات نفس أوصفات فعل هي اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انساني خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتي المحبة والكراهية أو يتحدد فيه الشعور الجماعي بالنسبة للجماعات الأخرى فيقسمها الى جماعة مؤمنة وأخرى كافرة أو إلى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسي كله على المؤلّه المشخص . وغالباً ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤلّه المشخص يواليها ويعادي سواها . يخلق الانسان جزءاً من ذاته ، ويؤلهه أي أنه يخلق المؤلّه على صورته ومثاله . فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدس بل

---

(٦٤٥) ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ، الفقه ص ١٨٤ ؛ كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦.

يعمل ويحقق خططه وأهدافه . فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص ، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل في نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . فتتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك بسهولة عديداً من الصفات ، وتكون مشجباً يسهل عليه تعليق باقي الأماني الانسانية التي لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه في الحقيقة يصدق أيضاً على ما انتهى اليه القدماء في التوحيد . فإن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معاً في صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هي الذات الانسانية في أكمل صورها(٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانساني كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسي لنشأة الأفكار فإنه سواء في اثبات الصفات أو في نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع الحسي الى تكوين القضايا . فالمعنى هنا يعني وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية. فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكويني وليس منطقاً صورياً(٦٤٧) .

(٦٤٦) أنظر عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل . بالرغم من أن العنوان غير المضمون . ونرجىء الحديث عنه بالتفصيل إلى الجزء الثالث من القسم الأول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان « المنهج الصوفي » محاولة لاعادة بناء علوم التصوف . وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية «خودى» ان هي إلاّ محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التي أعارها القدماء إلى الله أو ألقوها عليه . بل إن هناك اشتراكاً في اللفظ بين «خودا» الذي يشير إلى الذات الإلهية وبين «خودى» الذي يشير إلى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذي سلبه الانسان عن ذاته كي يصف به المشخص المؤلَّه.

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيراً عن التحليل النفسي للقضايا ولكنني آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعاداً عن التجارب الذاتية الصرفة وايثاراً لوصف الموضوع المستقل .

أ ـ القضايا الموجبة. في القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية. أولاً اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها في عبارة. ثانياً، خلق الذات المشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه. ثالثاً، تعليق الصفات على هذا المشجب أو اسقاطها على الذات فتصبح صفات لها. هذه هي العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا. وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث في الشعور وعلاقته بالأوضاع النفسية والاجتماعية تظهر أيضاً في تكوين القضايا، كل على حدة على النحو الآتي.

١ ـ الله عالم. تعني أن الانسان يود أن يكون عالماً، فالعلم أحد المثل الانسانية، ومن منا لا يود أن يكون عالماً ويريد أن يكون جاهلاً؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم في حياته نظراً لأنه جاهل أو نصف متعلم فإنه لا يستطيع أن يكون عالماً على الاطلاق. ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة في العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظراً كموضوع مثالي أي أنه يتحقق تحققاً صورياً فارغاً من غير مضمون فيصبح العلم ذاتاً وموضوعاً في آن واحد، هدفاً مشخصاً. وفي هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتحجر وتتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتاً مطلقاً فيتحول الوعي بالذات الى وعي مطلق. وفي حالة وصف هذا الذات المشخص، وهو الذات المثالية السامية المتعالية فإن الانسان لا يجد أمامه إلا الأهداف السامية والغاية القصوى التي تشخصت من قبل فيصفها بها، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته بمثله، ونفسه بغاياته. وسرعان ما تجد الصفات مشجباً لها في الذات. ومن ثم يقول الانسان الله عالم. فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الامام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى الوراء. فدلالة القضية فيما قبل تكوينها وليس بعد التكوين. فالله هو الوعي بالذات، والعلم مثله الأعلى. ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الانسان تجعل الوعي بالذات مغترباً، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيداً عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته

المغتربة ويقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق ، ويصفها بأعز أمانيه حرصاً عليها وتمسكاً بذكراها حنيناً إليها ومناجاة لها . فإذا ما تغيرت الظروف ، واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فإنه يكون متعلماً لا جاهلاً ويقضي على الأمية في حياته وحياة أمته وهي ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضاً الأمية الثقافية والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة «الله عالم» بل يقول «أنا عالم» ومجتمعي مجتمع علم، وحياتي يسودها العلم، وتقوم على أساس العلم. ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فإن العبارات والقضايا والأحكام عن « الله » تكون مشروطة بمدى احداث هذا التغيير فالأولوية هنا للتوحيد العملي على التوحيد النظري(٦٤٨) .

٢ ـ الله قادر . وتعني أن الانسان يود أن يكون قادراً ، فالقدرة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . ولكنه لا يستطيع نظراً للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التي يعيشها والمواقف التي يجد نفسه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف الى حلم ، والغاية الى تمنٍ . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم فإنه يقتطع جزءاً من وعيه بالذات ويجعله وعياً مطلقاً في حركة فارغة نحو الأمام المسدود أي نحو الأعلى المفتوح ، وعياً فارغاً من الوعي ، وعياً خارجياً مطلقاً يغرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته فإنه لم يجد في جعبته إلا مثله العليا فوصف أعز ما

---

(٦٤٨) يمكن تحليل باقي الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحياناً اختصار مراحل التكوين في مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة إلى قضية منطقية . ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسي المنطقي للقضايا . قد تختلف الأفراد فيما بينها بالنسبة إلى الطول أو القصر في تتبع المراحل أو السطحية والعمق في الاحساس بالمعاني وإدراك البعد الداخلي للقضايا في الشعور . ولقد آثرنا إجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لأوصاف الذات وصفاتها إيجاباً وسلباً حتى يشعر القارىء بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وإدراك الباقي بالقياس .

لديه بأغلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان قادراً بالفعل على تحقيق مثله الأعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فإن القدرة تصبح واقعاً ملموساً ، عيانياً مشاهداً ، وتتوقف عن أن تكون حلماً . وفي نفس الوقت يسترد الانسان ذاته المغترب ، ويعود الوعي المطلق من خارج العالم الى وعي بالذات داخل العالم . وبعد أن كان الوعي منغلقاً على نفسه يغوص في عواطف الاجلال والتعظيم والتأليه فإنه يصبح وعياً بالذات ووعياً بالعالم ووعياً بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان الى وصفه لأنه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذي يغير ظروف العجز الى ظروف القدرة هي الذات نفسها في حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادراً وبالتالي لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ ـ الله حي . وتعني أن الانسان يريد أن يكون حياً وأن يحافظ على حياته لأنه يتنفس ويتحرك ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فناً يُعظّم الحياة ، وما أكثر ما ينفعل لشعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانسان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحساب ، ولا يشعر بشيء أو يشعر ويخفي شعوره. ولدى أدبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضياع . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتاً على موت . بل كثيراً ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالموت سكون وهدوء وطمأنينة حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة إلا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظاً عليه فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفين يحرص عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتاً مغترباً في العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فإنه يقتطع من ذاته ذاتاً أخرى يضع

فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلاً عن العالم الضائع ، وطرفاً آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغاً من غير مضمون ، موضوعاً للتأليه ، وكياناً للاجلال والتعظيم . فإذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فإنه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعوه ليستجيب ، فلا يجد في جعبته إلا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حي ، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حي » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها وعشقها وأصبح حياً ونزع عنه الكفن وزاح عنه رداء الموت تتحقق الحياة بالفعل ، ولا تعود مثلاً أعلى ، تمنياً وحلماً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقعه وان كان فيه . الوعي الفردي قوامه الحرية وان كُتمت وأُخمدت . وفي هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذي يقضي على الاغتراب ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحققه في الموصوف هي قدرة الذات الواعي على تجنيد الجماهر وتغيير الواقع والاصرار على الحياة ورفض الموت والخنوع .

٤ ـ الله سميع . وتعني أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ويحدث له بعد السمع الادراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحياناً لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الادراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ايثاراً للسلامة وأملاً في النجاة . ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلاً أعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويدركه بالنسبة له أملاً لا يتخلى عنه أو حلماً يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، وعيه بالذات مشخص خارجاً عنه ومجسداً فيه ، فإن الشوق ينازعه اليه والحنين يتجه نحوه وتظهر ضرورة المناجاة ، فإذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهال اليه لحاقاً بالوحدة بين

الذات المسلوبة والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » مبالغة منه في وصف السمع . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله ، يثيره القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعاً ومدركاً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ، ويرد الى جسده قلبه المنزوع منه ، ويعيد الى بدنه رأسه المفصول عنه . يعي ذاته ، ويتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم ، ويصبح سامعاً . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتحقق الشيء يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشيء ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات الى وعي بالتاريخ .

٥ ـ الله بصير . وتعني نشأة وتكويناً أن الانسان يود أن يكون بصيراً ويريد المحافظة على بصره ورؤ يته للعالم . والبصر ادراك ، والادراك وعي بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤ ية لأحداث العصر وادراك لها . ولكن يحدث أحياناً أن يكون الانسان غير مبصر ، لا يُسمح له بالشهادة ، ويُمنع من الرؤ ية فيسير مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الأذنين ، شاهداً لا يرى شيئاً . حماية للنفس ، وايثاراً للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظاً على لقمة العيش وتربية الأولاد . ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة في صدره ، وهو أضعف الايمان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة في الذاكرة ، تنتظر وقت الاعلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغتربة عن العالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد ، ونصف حي يعشقه يطلقه ويثبته وينظر اليه بعيداً عن العالم وخارجاً عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستاراً عليه . ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفاً محاوراً بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، أن يصف ذاته بمخزونه النفسي من

الشهادة فيقول « الله بصير » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وأصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن سمع ، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان ، وشهد على عصره ، وأصبح شاهداً عليه وربما شهيداً له . وبالتالي يسترد صفاته الى ذاته بعد نسبها الى وعيه المطلق خارجاً عنه . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ، ويعود به الى العالم ، ويحقق الوحدة في شخصه ، ويصبح ذاتاً واعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر . والذي يغير الظروف هو هذا الوعي ذاته بأن يصبح بؤرة للوعي التاريخي المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله . فهو وعي حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ ـ الله متكلم . وتعني أن الانسان يود أن يكون متكلماً ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بها . فكما يسمع ويبصر فانه يتكلم . النطق تعبير عن الوعي وابلاغ لمضمون الادراك ، وايصاله له للآخرين . ولكن الانسان في عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضع كل انسان فيه يديه على أذنيه وعلى عينيه وفوق شفتيه وشعاره « لا أسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مسلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فإنه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الأصدقاء ويسر إلى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفاً من العيون والآذان . فإذا تحدث علناً فإنه لا يتحدث إلّا نفاقاً وتملقاً دون قول كلمة أو صدى. ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينة يتمناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صادقاً مع النفس ، مطلقاً لطاقاته ، ممارساً لحرية القول . يظل الكلام حبيساً في الصدر ، كلاماً ضامراً يتحدث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلِّغ والمبلَّغ اليه ، الرسول والمرسَل اليه . ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الانسان خارجاً عنه وشخصه في الكون عاش غريباً في العالم بلا وعي بالذات أو بالعالم ، عاش متأملاً لذاته خارجها دون ادراك أو وعي لأي مضمون لها . ولما

أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجاً عنه فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول « الله متكلم » . فإذا ما تغيرت الظروف، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة في داخله ، يتحول الوعي المطلق بالذات الى وعي بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعي بالذات صفته المسلوبة المعارة إلى الآخر ويصبح متكلماً . فيفتح الانسان فمه وتحل عقدة لسانه ويتفوه بالكلام وبعيون الكلام. يجهر بالصوت ، يسمعه القاصي والداني . يتوجه بالنداء ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الأعلى في محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذي يغير الظروف هو مقدار الوعي بالذات ، والقدرة على قيادة أمة وتجنيد الجماهير وان يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحد حرية الوعي بحتمية التاريخ .

٧ ـ الله مريد . وتعني أن الانسان يريد ويبغي ويتوق ، ويريد حراً بمحض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش في عالم قهر وتسلط يمحو ارادته ، ويردها الى نفسه فتظل حبيسة في داخله ، مطوية بين جنباته ، ويصبح الانسان عاجزاً عن فعل شيء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقاته حبيسة . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن مثله الأعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكتم عليها ، ويحافظ على امكاناتها فتتحول إلى موضوع متعالٍ غير متحقق. ولما كان الانسان مغترباً في العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعي منه ، إلى وعي مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع أنه خالقه ، ويفنيه مع أنه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعاءه ، ووصفه وتصوره ، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم الحبيس ، من كنوزه النفسية الدفينة ، افراجاً عنها واستعمالاً لها وكنوع من التحقق اللغوي الكلامي لها فيقول « الله مريد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقالها ، وتحقق مثله الأعلى فأصبح مريداً فاعلاً ، يزدهر وجوده ، وتتأكد حياته ، وتنتشر ارادته فوق واقعه محققة رغباته . وفي نفس الوقت يعي الانسان ذاته ،

ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجاً عنه المتحجر فوقه ويصبح مريداً كما أصبح سامعاً بصيراً متكلماً . فيصبح الانسان في نهاية المطاف عالماً قادراً حياً ، سميعاً بصيراً متكلماً مريداً . ويصبح وعيه بذاته هو الوعي المطلق ، متحققاً في التاريخ . يسير على قدمين ، ومحمولاً على جسد ، يهز العروش والتيجان ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت ، ويقضي على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفاعل الوعي الفردي مع الوعي التاريخي فإن تحرر الوعي الفردي أولاً يحرك حتمية التاريخ ، ويرجع الشعوب الى مسارها الطبيعي حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، الله سميع ، الله بصير ، الله متكلم ، الله مريد انما تعكس مجتمعاً جاهلاً عاجزاً ميتاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي يجعل الله موضوعاً في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تُطلق فيه أمثال هذه القضايا . فالله كموضوع في قضية خير مشجب لأماني البشر ، وأصقل مرآة تعكس أحلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عن عجز الافراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها ، حقوقها في العلم والارادة والحياة ، وحقوقها في السمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن أوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، ورؤ ية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسان بين الحقيقة والوهم ، بين الواقع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسان في تجاربه في الحياة ، النجاح والفشل ، اليأس والأمل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانهيار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول الله موجود ، الله قديم ، الله باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس ليس في محل ، الله واحد[٦٤٩] . فقضايا الذات انما نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعوري التي نشأت

---

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس الوعي الخالص (الذات) . وقد قمنا بتحليل أوصاف الذات الست على=

به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التي تكمن وراء تكوين القضايا فمثلاً .

١ ـ الله موجود . تعني أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فإنه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجاً عنه نظراً لاغترابه في العالم فإنه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجوداً بالفعل فإن مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجوداً . عندما يقضي على اغترابه يصبح موجوداً في العالم وليس خارج العالم ، موجوداً حقيقة لا وهماً ، واقعاً لا خيالاً ، حساً لا افتراضاً . يسترد الانسان وصفه الأول وهو الموجود ويصبح الانسان موجوداً ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر إذا ما وُجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف إلا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة وبالتالي تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ .

٢ ـ الله قديم . تعني أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وتراثه السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد ، ممتد في الزمان . ولكن في الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة مجتث الجذور ، تابعاً مقلداً . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الأمثال العامية فإنه يؤله الصفة التي لم تتحقق . ولما كان يعيش مغترباً في العالم يخلق ذاتاً مطلقة من ذاته ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القدم ويقول « الله قديم » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الأصالة في الوجود ، واكتشف جذوره في التراث تتحقق صفة القدم في حياته . فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فإن الصفة تتحقق في الذات وتعود اليها . ويتم ذلك بفضل الوعي الذاتي المبلور للوعي التاريخي من خلال تجنيد الجماهير وحركتها فيه .

٣ ـ الله باق . تعني أن الانسان يود البقاء ، وأن يظل في القلوب ، حياً في ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء وأن يستمر في

= وجه العموم دون الدخول في التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

الوجود ، ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء ، ولا يبغي له البقاء ، لأنه يتنكّر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه في السجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسله ، وعدم الانسان بالنسبة له أفضل من وجوده. ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعبدها واحتاج الى مخاطبتها ووصفها فإنه يصفها بحلمه الذي لم يتحقق وهو البقاء فيقول « الله باقٍ » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالداً ، وبقي في أذهان الناس حياً في شعور الجماهير ، واسترد ذاته بعد وعيه بالذات فإن صفة البقاء تتحقق فيه بتحقق ذاته . ويتم ذلك في الوعي الفردي كإرهاص للوعي الاجتماعي.

٤ ـ الله مخالف للحوادث . يعني أن الانسان يود ألا يكون شبيهاً بالأشياء ، وأن يكون فرداً ليس كمثله شيء ، متفرداً ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الأرقام ، كل فرد رقم ، وتتكرر الأرقام ، وتفقدالهويات، فأصبح الانسان شبيهاً بالأشياء . ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلماً لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهدفاً أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغترباً في العالم يعيش خارجه ، آخذاً من ذاته جوهرها ولبها ذاتاً أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعبدها فلا يجد إلا حلمه الذي لم يتحقق ومثله الأعلى فيقول « الله مخالف للحوادث » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الأعلى بالفعل فإنه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فرداً . وعندما يقضي على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فإنه يصفها بوصفه وهي المخالفة للحوادث . وهذا يتم بجهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطي مثلاً للآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجندون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ ـ القيام بالنفس . ويعني أن الانسان يود أن يكون قائماً بنفسه ، لا في محل ، وان كان يعيش في مكان ، يستمد وجوده من ذاته ، مستقلاً عن المكان، لا يعتمد في وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش في عصر يجعله باستمرار في محل ، في سجن أو دار أو شارع أو هيئة فإنه يكون معتمداً في وجوده على غيره ،

ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد ايجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فإنه لا يتخلى عنه ويظل حلماً يراوده ومثلاً أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً عن العالم يتعدى ذاته في غيره ، في ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويخاطبها ويتعبدها تعويضاً عن فقدان ذاته فإنه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فإذا ما تحقق الحلم وأصبح قائماً بالنفس بالفعل ، معتمداً في وجوده على ذاته فإنه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفي نفس الوقت يقضي على اغترابه ، ويسترد الوعي المطلق خارجه الى داخل ذاته فيعي بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائماً بالنفس بالفعل ولا يطلق حكماً لغوياً على غيره . العبارة تعويض عن الشيء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق إلا بالوعي الضروري أولاً مبلوراً للوعي الاجتماعي في حركة التاريخ .

٦ ـ الله واحد . تعني أن الانسان يود أن يكون واحداً ، فرداً ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش في عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتملق والمداهنة والتلون . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له قد يتحقق في يوم ما، يحافظ عليه كامناً في نفسه . ولما كان يعيش مغترباً في العالم ، يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فإن وعيه بذاته يتحجر خارجاً عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلّهه ويتعبّده . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذي لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحداً بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحداً بلا طبقات ، بلا غني أو فقير ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة وتتحول الى واقع حي معاش . هنا يسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعياً بذاته فيرد لها وصفها المغتصب . وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال إلا باكتمال شرطي الوعي بالذات والوعي بالتاريخ .

ويمكن تحليل الأسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على أنه « أسماء الله الحسنى » من أحصاها فقد دخل « الجنة » هي في حقيقة الأمر مُثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة أو العملية من عدل وقسط ، وما يبغيه من رحمه ولطفٍ وودٍّ وكرم . ولما كانت هذه المثل بعيدة المنال لم يحققها الانسان بعد في حياته فإنه مع ذلك لا يتخلى عنها ويظل ينظر إليها كباقة زهر يتغنى بها ويتعبدها كالكواكب الساطعة والنجوم المضيئة في ظلمة الليل البهيم ، فإذا ما تحققت الحكمة والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم في حياته تتحول الأسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان ذاته المفقودة المدفوعة خارجة ، والمقذوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها فيصبح الانسان رحيماً ودوداً عفواً غفوراً شكوراً حليماً . . الخ . واحصاؤها هنا لا يعني عدها الحسابي بل تحققها في حياته العملية وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح المثال واقعاً، والوحي طبيعة، والله عالماً. والجنة هنا لا تعني الجنة الموعودة خارج الأرض بل تعني تحقيق المثل العليا في حياته وبالتالي يتحول عالمه الى نظام مثالي ، الى أرض موعودة جديدة ، الى دنيا تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق الوعد ، ويرث الأرض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتُؤدى الأمانة ، ويُقابل فعل الخلق من الله بفعل الابداع من الانسان . فإذا كان الخلق يعني انفصام المثال عن الواقع فإن تمثل الأوصاف والصفات والأسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعني وحدة الواقع في المثال ، وبالتالي ينتهي الزمان ويتحقق التاريخ .

ب ـ القضايا السالبة . وهي القضايا التي يكون الله فيها أيضاً موضوعاً ولكن يكون المحمول منفياً ، فالنفي للمحمول وليس للموضوع ، مثل الله ليس جاهلاً ، الله ليس عاجزاً ، الله ليس ميتاً . . . الخ . وهي تعني أيضاً في نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفي بحرف « لا » مثل لا في مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفي

أخرى . وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضاً بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكوّن قواعد في المنهج اللاشعوري . أولاً الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والأهواء . . . الخ صفات نقص في حين أنها مكونات الانسان وأبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانياً ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤلّه المشخص القابع في الكمال ثم نفيها عنه ، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفيها بالكامل أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلاً لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولاً ، الاعتراف بالموقف الانساني والاحساس الواقعي بـه على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الاحساس بالمثال غالباً . هنا اعتراف بأن الموقف الانساني موقف طبيعي بـه الجهل والعجز والموت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والذل والانتقام والعقاب والصغار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان . . . الخ الى آخر مضادات الأسماء . وبالتالي فإن الموقف الانساني الطبيعي هذا موقف شرعي لأنه اقرار بواقع . ثانياً ، الحكم على هذا الموقف الانساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتنكر له ونفيه . وهذا هو الخطأ اللاشعوري . فالموقف الانساني بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، وإلى العجز منه الى القدرة ، والى الظلم منه الى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف إلى آخر بفعل الارادة الحرة وبادراك العقل المستقل . وذلك هو التحدي ، وتلك هي الرسالة . فما يُظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يُحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانسان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثاً ، تشخيص الوعي بالذات خارج العالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم اجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبّده حتى

تُصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الانسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهي نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعمالها كمشجب تُعلق عليه الصفات . رابعاً ، اسقاط كل الصفات التي حكم عليها الانسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت واطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الانسان يريد التخلص منها فيقذفهـا خارجه كما قذف وعيه من قبل خارجه . خامساً ، يسارع الانسان بنفي صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات المشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التي ألقاها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يطهّر ذاته المشخص ووعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلاً » ، « الله ليس عاجزاً » ، الله ليس ميتاً . . . الـخ سادساً ، فإذا ما رجع الانسان الى الاعتراف بالموقف الانساني وعدم إدانته ثم عمل على تحويل الجهل إلى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الأساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم إلا عن طريق استرداد الانسان لوعيه الذاتي ، فيعود الذات المشخص داخل الوعي بالذات وهذا لا يتم إلا بالوعي الفردي من داخل الوعي الجماعي .

وتطبيقاً لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايـا السالبة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس جاهلاً . تعني أن من مكونات الموقف الانساني الجهل . فالانسان قد يكون جاهلاً وقد يكون عالماً . والتحدي أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الانسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعي يدل على اتجاه الانسان وميله الى العلم . ولما كان الانسان مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه بذاته خارجه ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وأن يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مُبرّئاً أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلاً » . وفي الوقت الذي يقضي فيه الانسان على جهله ويصبح عالماً ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فإنه في هذه الحالة لا يتراءى له نقصه

ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلاً » بل يبحث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه حينئذ وهو العلم إن لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكم النفي هو الأقوى لأن العلم في حالة التحقق ولو النسبي ليس بأعز ما لدى الانسان . لأنه حصل عليه بالفعل أو في الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التي لم تتحقق .

٢ ـ الله ليس عاجزاً . تعني أن الانسان يعيش في عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعورياً بأن العجز آفة وبأن عدم القدرة نقص وعيب لا بد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً مشخصاً وعيه بذاته خارجاً عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فإنه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يبـرأها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . وإذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضي على عجزه وأن يصبح قادراً فانه لن ينفي عن الله عجزه بل ينفي عنه أحد مظاهر النقص الأخرى التي لم يتخلص منها بعد . ولا يصفه بأنه قادر اما لأن القدرة قد تحققت بالفعل أو لأن النفي أقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيهاً من الثناء والمدح .

٣ ـ الله ليس ميتاً . تعني أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يحكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما ألّه الموتى أو عبد الأموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه يرى وعيه بذاته بعيداً عنه ، متحجراً ، بعيداً عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فإنه سرعان ما يسقط نقصه عليه ولو توهماً ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتاً ». فإذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهراً من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه إلا لأنه ميت . والانسان الذي لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصداً ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان إذا ما عاد إليه اغترابه عن

مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه .

٤ ـ الله ليس أصم . .فالانسان إذا ما كان أصم فإنه يصبح ناقصاً في احساسه . الصمم نقص إذ أنه لا يسمع الأصوات ، ويكون الانسان الأصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه قاذفاً بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الانسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فإذا ما استرد الانسان وعيه بـذاتـه في العـالم وإذا مـا قضى عـلى الصمم الحسي أو المعنـوي فـإن النقص يصبح كمالاً ولا يقول الانسان حينئذ« الله ليس أصم» .

٥ ـ الله ليس أعمى . وتعني أن الانسان يعتبر العمى عيباً ونقصاً سواء العمى العضوي أو العمى الارادي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم نازعاً روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤ ها منها كما يضحي الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحامد والمحبوب كامل الأوصاف . فإذا ما عاد الانسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوي ورأى وأبصر فإنه لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيباً آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ ـ الله ليس أبكم. تعني أن الانسان في حياته يعيش أبكم أخرس اللسان عضوياً واجتماعياً لا ارادياً وارادياً . وهو يعلم أن البكم العضوي إذا كان عيباً فإن البكم الاجتماعي امتهان . ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفاً بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فإنه يسقط من نفسه صفاته . فإذا ما وجدها عيوباً فإنه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس أبكم» . فإذا ما تخلص الانسان من خرسه الاجتماعي وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه إما عيباً آخر لم يقض عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهده مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلاً أعلى لديه .

٧ ـ الله ليس ناقصاً . تعني أن الانسان ناقص خاضع للأهواء والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قانعاً بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر الى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص. وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول «الله ليس ناقصاً» لما كان النقص ضد الكمال الذي به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفي مقدمتها الأهواء والانفعالات . فإذا ما استطاع الانسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملاً عاقلاً غير خاضعٍ للميل والهوى فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الانسان أم يظل جاهلاً عاجزاً ميتاً أصم أعمى أخرسَ ناقصاً ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الانسان ناقصاً ، وبالتالي يظل الحديث عن الله في قضايا سالبة مستمراً ولن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الانساني .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سالبة أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها الى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس معدوماً . تعني أن الانسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود الى عدم وأن وجوده عدم نظراً لأنه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه ، ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول « الله ليس معدوماً » . وفي اللحظة التي يصبح فيها وجود الانسان ثابتاً مقرراً قائماً على وجود وليس على عدم أو التي يصبح فيها العدم مظهر كمال للانسان لأنه يكون دافعاً على الوجود والبقاء فإن هذا الوصف لن يسقط ولن يُنفى .

٢ ـ الله ليس حادثاً . تعني أن الانسان حادث ، تجري عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهي كلها مظاهر نقص يتبرأ منها. ولما كان الانسان مغترباً

في العالم فاصلاً وعيه بالذات عنه ومجمداً اياه خارجه ثم عاشقاً اياه متعبداً له ، وأراد أن يناجيه فيحادثه ويصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التوّ واللحظة ويقول « الله ليس حادثاً » . وفي الوقت الذي تنتفي فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحدوث والقضاء على مظاهره فإنه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له .

٣ ـ الله ليس فانياً . وتعني أن الانسان في هذه الدنيا فانٍ ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود في الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصاً والفناء عيباً فإنه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في مجتمعه فاقداً وعيه بذاته ، قاذفاً به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الأمر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانياً » . وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فإن الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانياً . بالرغم من أن الانسان فان إلا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

٤ ـ الله ليس مشابهاً للحوادث . تعني أن الانسان مشابه للحوادث . فهو مرئي وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهي كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغترباً بوعيه خارج العالم محجراً اياه بعيداً عنه وأراد أن يحادثه ويناجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث. ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه، وهو أغلى ما لديه، بحدوثه ونقصه، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول «الله ليس مشابهاً للحوادث». وفي الوقت الذي يصبح في الحدوث مظهراً من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادراً على تحقيقها فإنه لن ينفي الحدوث عن الله .

٥ ـ الله ليس في محل . تعني أن الانسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل أي في مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لأن الرؤ ية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغترباً في العالم قاذفاً بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة

ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه إلا أن ينفي عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول « الله ليس في محل » . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحددة فإنه لن ينفي عن الله صفة النقص هذه .

٦ ـ الله ليس متعدداً . وهذا يعني أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكثر . فهناك بشر عديدون ، أقوام وأجناس ، وهي كلها من مظاهر التشتت والتشرذم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه خارجاً عنه متحجراً جامداً متقوقعاً وأراد أن يتصل به وأن يناجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعيبه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعدداً » . وفي الوقت الذي يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فإنه لن ينفي عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التي تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتي إلا في قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الأصل ، فإنه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلاً الله رحمن رحيم تعني أن الله ليس قاسياً ، وأنه ملك تعني أنه ليس مملوكاً ، وأنه قدوس تعني أنه ليس مدنساً ، وأنه سلام تعني أنه ليس حرباً ، وأنه مؤمن تعني أنه ليس كافراً ، وأنه مهيمن تعني أنه ليس مهيمناً عليه ، وأنه عزيز تعني أنه ليس ذليلاً ، وأنه غفار تعني أنه ليس منتقماً ، وأنه قهار تعني أنه ليس مقهوراً ، وأنه خالق تعني أنه ليس مخلوقاً ، وأنه حكم تعني أنه ليس محكوماً عليه ، وأنه عدل تعني أنه ليس ظالماً ، وأنه لطيف تعني أنه ليس فظّاً ، وأنه شكور تعني أنه ليس جاحداً ، وأنه عليّ تعني أنه ليس دنيّا ، وأنه عظيم تعني أنه ليس حقيراً ، وأنه كبير تعني أنه ليس صغيراً ، وأنه حفيظ تعني أنه ليس ناسياً ، وأنه كريم تعني أنه ليس شحاً ، وأنه رقيب تعني أنه ليس غافلاً ، وأنه واسع تعني أنه ليس ضيقاً ، وأنه حكيم تعني أنه ليس متهوراً ، وأنه ودود تعني أنه ليس معادياً ، وأنه الحق تعني أنه ليس باطلاً ،

وأنه القوي تعني أنه ليس ضعيفاً ، وأنه الصمد تعني أنه ليس أجوفاً ، وأنه الجامع تعني أنه ليس المفرّق، وأنه غني تعني أنه ليس فقيراً ، وأنه النور تعني أنه ليس ظلاماً ، وأنه الهادي تعني أنه ليس مضلاً ، وأنه بديع تعني أنه ليس مجدباً أو مقلداً . . . الخ (٦٥٠) .

كل هذه الأسماء المقلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجدب أو التقليد . الخ . ينفيها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملاً رحيماً ملكاً سلاماً مؤمناً مهيمناً عزيزاً غفاراً خالقاً حاكماً عدلاً لطيفاً شكوراً عليا عظيماً كبيرا حفيظاً كريماً رقيباً واسعاً حكيماً ودوداً حقاً قوياً صمداً جامعاً غنياً نوراً هادياً بديعاً . . الخ فإنه لن ينفي عن الله أضدادها وهي صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حيّة في شعوره ، يتبرأ منها ويبرّىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجاً عنه . لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الأسماء الحسنى مثلاً عليا يتشبه بها الصوفي حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أي اسقاط الصفات الانسية والتحلي بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم في الواقع الفعلي ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلي لظواهر العالم ؟ هل تحققها الأفراد أم الجماعات ؟ هل يتحقق ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم من أجل البقاء (٦٥١) .

---

(٦٥٠) عند العطوى يعني جاهل ليس عالماً ، وعاجز ليس قادراً ، وموات ليس حياً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨ .

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « المنهج الصوفي » من القسم الأول من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

٥ ـ خـاتمة : التوحيد العملي .

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيداً عن طريق إطلاق قضايا موجبة مثل « الله عالم » أو سالبة « الله ليس جاهلاً » بل هو توحيد عملي عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع ، والأسماء التسعة والتسعين في حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فإذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية أو انشائية يكون « الله » فيها موضوعاً لأن الله هو وعي الانسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الانسان منفصلاً عنه متحجراً جامداً مهما حاول الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهال والدعاء والمناجاة (التصوف) أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديماً بين التوحيد النظري وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العملي وهو تحقيق الصفات في حياة الأفراد والجماعات[٦٥٢] .

وقد تنبهت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العملي ، وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذي هو « حق الله على العبيد » وليس الذي هو « حق العبيد على الله » أي أن الله ما زال هو المركز والغاية ، والبؤرة والقصد . فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة والدعوة المبلّغة وهو كون الانسان خليفة الله في الأرض فان حق العبيد على الله هو حقهم في استرداد وعيهم المتحجر خارجاً عنهم وأمانتهم على الرسالة وتحقيقها في العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل . فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الانسان فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة في هذا

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكراً محمد عبده بالتوحيد العملي قائلاً « فات الأستاذ الامام أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون إلى ما عبدوا معه من الصالحين والأصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » ، الرسالة ص ٤ ؛ ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام بين التوحيد النظري والتوحيد العملي .

العصر الذي ضاعت فيه حقوق الانسان وما زالت تضيع[٦٥٣] . كان التوحيد النظري قديماً في خطر نظراً للالتقاء الحضاري والتشابك العقائدي بين الأديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحل . ولكن التوحيد العملي كان سائراً مؤثراً فعالاً محركاً ومنتصراً . ولكن في هذا العصر ، والتوحيد النظري في أمان ، بصرف النظر عن الغزو الثقافي ومظاهر التغريب. ولكن التوحيد العملي في خطر ، في توقف وسكون ، وتحول الى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه ، وهزمت الأمة ، وانهارت الدولة[٦٥٤] .

وقد تم التركيز في الحركات الاصلاحية الحديثة على نقد الشرك العملي وليس على تحليل الشرك النظري أي نقد استعمال الرقى والتمائم وكل مظاهر التوسط بين الانسان والله من الأموات والأحياء ، من الانس « والجن » من أجل التأثير على العالم[٦٥٥] . فالعمل ، والعمل وحده هو المؤثر في العالم ، ويقوم على العلم بالاسباب لا على الأعمال الرمزية التي يسقطها الشعور الجاهل على الواقع . فالأول فعل والثاني لا فعل. ولا استثناء في العمل القائم على العلم بالأسباب. حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة فإن ذلك لا يعني وقوعها « بالعين والحجة » بل لأسباب طبيعية ما زلنا نجهلها حتى الآن . وبتقدم العلوم والمعارف

(٦٥٣) « التوحيد الذي هو حق الله على العبيد ، معرفة حق الله علينا ، معرفة حق العباد عليه إذا أدوا حقه » ، الكتاب ص ٣ .

(٦٥٤) أنظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٥٩ - ١٦٠ ، وأيضاً الفصل الأول ، هل علم الكلام علم ، وأيضاً الفصل الخامس ، الوعي الخالص أو الذات ، ثامناً ، الوحدانية ، ٤ - عملية التوحيد .

(٦٥٥) يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد ، وتعليق الخيط والودع والرقى والتمائم والتبرك بالشجر والحجر ونحوهما والاستعاذة بالمخلوق كل ذلك شرك ، وكذلك أنواع السحر من عيافة وطرق وطيرة من الجبت ، والتنجيم والنفث في العقد والتميمة ، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفر والفأل والنذر والذبح لغير الله . ومن مظاهر الشرك أيضاً الغلو في الصالحين وتحويل قبورهم أوثاناً . ومنها طاعة العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرموه، أي قبول النظم السياسية اللاشرعية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أرباباً من دون الله الكتاب ص ٨ - ٢٦ ، ص ٦٤ - ٧٥ ، ص ٨٠ ، ص ١١٩ - ١٢٣ .

واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها . ولا تعني الأسباب الأسباب المادية وحدها بل يمكن أن تكون نفسية كالايحاء والتأثير والتوجيه . ولكن في عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فإن المصلحة العامة تقتضي عزل الموقف والتركيز على الأسباب المادية وحدها حتى ولو أدى ذلك الى قصور في النظرة العلمية . فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافياً أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمي . الشرك هو قطع الصلة بين الأسباب والمسببات بتمائم ورقى وتبرك بشجرة أو حجرة أو استعاذة بمخلوق أو استعمال لسحر أو استعانة وتعوذ بشيء . لا تأتي المعرفة إلا من العقل وتصدق في الشعور . لذلك كانت كل معارف الكهان والتي تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وان صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة . والقصد في الفعل شرط لصحته . وإذا كانت صحة الفعل في قصده إلا أن كماله في تحقيقه واكتماله . فإذا وقع الرياء في العمل فإنه يبطله . وإذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فإنه قد يبطل شرعية الفعل أما إذا كانت النتيجة تحقيق عالم أفضل فتثبت شرعية الفعل. وهذا هو جمع بين التصوف والأصول، فقد ركّز التصوف على نقاء الباعث ونسي النتيجة وهو ما أكمله الأصول.

يجد التوحيد العملي اذن محله في العمل كنتيجة وفي الايمان كمقصد . وبالتالي فموضوع التوحيد هو في حقيقة الأمر مقدمة لموضوع الايمان والعمل[٦٥٦] . فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة أو معرفة حادثة أثناء الفعل ، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف . فإذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضي اتجاه سلبي . الأولى البحث عن أسباب الفشل بالفعل حتى يمكن أخذها في الاعتبار حين معاودة الفعل . أما الاكتفاء بتمني اكمال النقص بالرجوع الى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضي وقد اكتمل فذلك عجز وضعف[٦٥٧] . وفي عالم يغيب عنه العدل ، ولا يحكمه قانون ، ولا يوجهه فكر

---

(٦٥٦) أنظر الباب الثالث « التاريخ » ، الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

(٦٥٧) وهذا هو معنى النهي الصريح عن قول « لو » لأنها تفتح باب الشيطان ، الكتاب ص ١٥٥ .

يكون الاتكال على الرحمة تأييداً لقوى الظلم والعدوان . لذلك فإن عملية الخلق ليس هو الخلق الفني المجسم بل الخلق الابداعي مثل دك العروش واسقاط التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الأوائل في ايوان كسرى وعرش الروم(٦٥٨) .

والايمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلي. « والله » يعني في السلوك قوة الباعث ونقائه وشمول الهدف وعمومه ، وبذل الجهد والطاقة ، والاستعداد للتضحية والشهادة . وأول عمل للانسان هو فعل الشعور قبل الأفعال الخارجية . فالتوحيد عمل الشعور ، وفعل الشعور هو فعل الانسان بما هو انسان بصرف النظر عن انتمائه الديني . العمل هو التوحيد الذي يقتضي فعله للشعور ، فعل نفي ورفض ، وفعل اثبات وقبول ، رفض كل القوى الزائفة ، القوى اللاشرعية في الطبيعة مثل قوى الاستبداد والقهر ، قوى الجبر والطاغوت واثبات قوى الطبيعة الشرعية ، قوى الحرية والعدل والمساواة ، قوى التحرر والثورة . الأول فعل « لا اله » والثاني فعل « الا الله » . ويسبقهما « أشهد » أي الشهادة على العصر وأحزانه ، ورؤية هزائمه ومصائبه ، وادراك هزائمه وانهياراته . الشرك هو محو فعل الرفض والابقاء على فعل القبول لكلا القوتين معاً القوى اللاشرعية والقوى الشرعية . والاخلاص هي الواجهة الأخرى للرياء والنفاق . الاخلاص تحقيق لفعلي الشعور ، الرفض والقبول ، علناً وصراحة وعلى رؤوس الاشهاد وأمام الناس . ولما كان النفاق توجيهاً للشعور على مستويين كان شركاً ، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض ، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية في آن واحد . الشرك أيضاً هي طاعة البشر الذين استحوذوا على قوى غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم في مصائرهم . والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده الى غير الفعل الحر فيصبح التوحيد إعلاناً لاستقلال العقل وحرية الارادة(٦٥٩) .

(٦٥٨) وهذه هي الحكمة في النهي عن التصوير أو التسمي بقاضي القضاة أو ملك الأملاك واحترام أسماء الله وصفاته .

(٦٥٩) وهذا هو أيضاً معنى اكتمال النبوة . أنظر الفصل التاسع عن النبوة .

الفهرس

الفصل الخامس
الوعي الخالص (الذات)

أولاً: البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات) ٥
١ ـ ماذا يعني الوعي الخالص أو الذات؟ ٥
٢ ـ دليل الحدوث ٩
٣ ـ حدوث العالم ٣١
٤ ـ دليل الجوهر الفرد ٤١
٥ ـ دليل الامكان ٤٥
٦ ـ نقد الأدلة ٥٣
٧ ـ هل يمكن العلم بالذات؟ ٦٢
ثانياً: أوصاف الذات وصفاتها ٧٣
١ ـ تداخل الأوصاف والصفات ٧٤
٢ ـ تبادل الصدارة بين الأوصاف والصفات ٧٧
٣ ـ تصنيف الأوصاف والصفات ٧٩
٤ ـ إحصاء الصفات ٨٢
ثالثاً: الوجود ٩٢
١ ـ الوجود أول وصف للذات ٩٢
٢ ـ ماهية الوجود ٩٧
٣ ـ معنى الوجود ٩٩
رابعاً: القدم ١٠٩
١ ـ القدم ثاني وصف للذات ١٠٩
٢ ـ معنى القديم ١١٣
خامساً: البقاء ١٢٥
١ ـ البقاء ثالث وصف للذات ١٢٥
٢ ـ معنى البقاء ١٢٩
سادساً: المخالفة للحوادث ١٣٤
١ ـ رابع وصف للذات ١٣٤
٢ ـ التأليه ١٣٨
أ ـ تأليه الأئمة ١٣٩
ب ـ درجات التأليه وطرقه ١٤٣

جـ ـ وظائف الامام الكونية ١٤٧
٣ ـ الحلول والاتحاد ١٥٥
أ ـ الحلول في الأئمة ١٥٥
ب ـ الحلول في الصوفية ١٦١
جـ ـ الاتحاد عند النصارى ١٦٤
٤ ـ التجسيم ١٦٧
أ ـ البدن ١٧٠
ب ـ الجسم ١٧٦
جـ ـ الجوهر ١٨٣
٥ ـ التشبيه ١٨٧
أ ـ آيات الرأس والوجه والعينين ١٩٠
ب ـ آيات اليد اليمنى والاصبع ١٩٥
جـ ـ آيات الجنب والساق والقدم ١٩٨
د ـ آيات النفس ١٩٩
هـ ـ إيجابيات التشبيه ٢٠٥
و ـ مخاطر التشبيه ٢٠٥
٦ ـ التنزيه ٢٠٨
أ ـ أدلة التنزيه ٢٠٩
ب ـ إيجابيات التنزيه ٢١٤
جـ ـ سلبيات التنزيه ٢١٧
سابعاً: القيام بالنفس ٢٢٢
١ ـ خامس وصف للذات ٢٢٢
٢ ـ الاستواء والعرش ٢٢٦
٣ ـ المكان والحركة ٢٣٢
٤ ـ الرؤية ٢٤٠
أ ـ هل يمكن إثبات الرؤية الموضوعية؟ ٢٤٥
ب ـ هل يمكن إثبات الرؤية الذاتية؟ ٢٥٧
جـ ـ نفي الرؤية الموضوعية ٢٦٦
ثامناً: الوحدانية ٢٨١
١ ـ سادس وصف للذات ٢٨١
٢ ـ نقد الثنوية ٢٨٥
٣ ـ دليل التمانع ٢٩٤
٤ ـ عملية التوحيد ٣٠٠

الفصل السادس
الوعي المتعين (الصفات)

أولاً: أحكام الصفات ٣١٣
١ ـ مقدمة ٣١٣
٢ ـ الإثبات والنفي ٣١٦
٣ ـ الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ٣٣١
٤ ـ هل الصفة حالة أو علة؟ ٣٤٥
٥ ـ القدم والحدوث ٣٥٥
٦ ـ هل الصفة تحول وصيرورة؟ ٣٧٠
أ ـ صفة الذات وصفة الفعل ٣٧١
ب ـ الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة ٣٧٤
جـ ـ إثبات الصفة لحظة وجود المفعول ٣٧٤
د ـ إثبات الصفة لحظة وجود الفعل ٣٧٥
هـ ـ نفي وإثبات، حدوث وقدم ٣٧٦
و ـ لا نفي ولا إثبات، لا قدم ولا حدوث ٣٧٦
ز ـ التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة ٣٧٧
ثانياً: الصفات السبع ٣٧٨
١ ـ مقدمة؛ السباعي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الإرادة ٣٧٨
أ ـ الثلاثي: العلم، القدرة، الحياة ٣٨٥
ب ـ الرباعي: السمع، البصر، الكلام، الإرادة ٣٩١
٢ ـ العلم ٣٩٥
٣ ـ القدرة ٤٠١
٤ ـ الحياة ٤١٦
٥ ـ السمع والبصر ٤٢٠
٦ ـ الكلام ٤٢٧
أ ـ الإثبات والنفي ٤٣١
ب ـ هل الكلام قديم؟ ٤٣٥
جـ ـ خلق القرآن ٤٥٠
د ـ هل الكلام مخلوق وجسم وعرض؟ ٤٥٤
هـ ـ مراحل الكلام ٤٦٦
و ـ صيغ الكلام ٤٧٩
٧ ـ الإرادة ٤٨١

ثالثاً: الأسماء ٤٩٥
١ ـ مقدمة ٤٩٥
٢ ـ الاسم والتسمية والمسمى ٤٩٨
٣ ـ القياس والاشتقاق ٥٠١
٤ ـ تصنيف الأسماء ٥٠٩
٥ ـ تحليل المضمون ٥١٤
أ ـ الأشكال اللغوية ٥١٤
١ ـ الأسماء المفردة ٥١٥
٢ ـ الأسماء المضافة ٥١٥
٣ ـ الأسماء المشتقة من مصدر واحد ٥١٥
ب ـ الأشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني ٥١٦
١ ـ الألفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني ٥١٦
٢ ـ الألفاظ المتضادة أو تقابل المعاني ٥١٦
الألفاظ الدالة على معنين ٥١٧
جـ ـ المعاني القصدية ٥١٧
١ ـ الوعي بالذات ٥١٨
٢ ـ الوعي بالعالم ٥٢٨
٣ ـ الوعي بالإنسان ٥٢٩
أ ـ العقل النظري ٥٣٠
ب ـ العقل العملي ٥٣٤
جـ ـ نظرية القيم أو ملكة الحكم ٥٣٩
رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ٥٥١
١ ـ مقدمة: الحقيقة والمجاز ٥٥١
٢ ـ العمليات الشعورية ٥٥٥
أ ـ العلم المقلوب ٥٥٦
ب ـ من الكلام إلى الشخص ٥٥٩
٣ ـ منطق الشعور ٥٦٤
أ ـ منطق التصور ٥٦٥
ب ـ منطق التصديق ٥٦٧
٤ ـ تكوين القضايا ٥٧٩
أ ـ القضايا الموجبة ٥٨٩
ب ـ القضايا السالبة ٦٠٠
٥ ـ خاتمة: التوحيد العملي ٦٠٩



* دار التنوير للطباعة والنشر ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان.

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان.

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(٢)
الإنسان الكامل (التوحيد)

*** الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .**

*** الناشر**

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .
ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان .
هاتف: ٨٠٦٣٥٩ تلكس: Tanwir 20942

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري ـ شارع العريسي ـ ملك فقيه
ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان .
4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

(٢)

الإنسان الكامل

(التوحيد)



د. حسن حنفي





الفصل الخامس

الوعي الخالص (الذات)[1]

أولاً : البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات) ؟[2] :

١ ــ ماذا يعني الوعي الخالص أو الذات ؟: موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله ، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد ، وأصبح العلم كله يدور حول اثبات الذات والصفات والأفعال[3] . وفي كتب الفِرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع[4]. ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره إلاّ من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق . وتبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد ، وتكون كل الموضوعات الأخرى مرتبطة به دون تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة ، وكأن التوحيد هو المحور الذي حوله تدور كل الموضوعات الأخرى[6] .

---

(١) ترددنا في الأمر كثيراً هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو «الوعي الخالص» والعنوان القديم بين قوسين وهو «الذات» أم العكس. هل نضع أولاً لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد أم نضع التأويل الجديد ثم نضع بجواره لفظ التراث؟ وقد فضلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف أقرب إلى التراث منه إلى التجديد .

(٢) لم نضع كالعادة في بداية كل فصل الفقرة الأولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا في نظريتي العلم والوجود وذلك لأننا عرضنا لذلك من قبل بالتفصيل في الفصل الثاني عن «بناء العلم».

(٣) يبدو هذا التقسيم لأول مرة بوضوح في «الاقتصاد» للغزالي .

(٤) هذا هو موقف «مقالات الاسلاميين» ، «التنبيه والرد»، «الملل والنحل» في تاريخ الفرق بناء على الأصول الأربعة وأولها التوحيد، الفرق ص ٣٢٣ .

(٥) الفقه الأكبر ص ١٨٤ ـ ١٨٧ .

ولكن ماذا تعني الذات ؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والانسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أي الوعي الخالص سواء كان وعي الطبيعة أم وعي الانسان أم وعياً مفارقاً لما انتهت نظرية الوجود إلى إثبات المفارقات . بداية علم أصول الدين كموضوع هو الذات أي الوعي الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما بدت في نظريتي العلم والوجود أقرب إلى إثبات العالم الحسي . كان السؤال اذن : وماذا بعد العالم الحسي ؟ هل هناك وعي خالص أو ذات ؟ هل اثبات العالم الحسي يؤدي بالضرورة إلى اثبات الذات ؟ وهل الذات افتراض يمكن اثباته أم أنها بديهية وجودية إذ يشعر كل منا بأن له وعياً قد يكون شائباً وقد يكون خالصاً ؟ وماذا تعني الذات إن كان وجودها بديهياً ؟ لقد حاول القدماء اثبات الذات قبل تعريفها أي الانتقال من حقيقة العالم الحسي إلى حقيقة الوعي . وتعني الذات مؤقتاً الحقيقة ، الماهية ، الجوهر ، الوجود المطلق ، التعالي . وقد أتت الحاجة لضرورة اثبات الذات أولاً قبل تعريفها لأنه لا يمكن تعريف شيء لم يثبت بعد . لذلك كان السؤال : هل ينتقل الانسان انتقالاً طبيعياً من نظرية الوجود إلى الذات ؟ وماذا لو بقي على مستوى العالم الطبيعي دون الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ؟ ولكن العالم الطبيعي وضع الانسان كأحد أبعاد الطبيعة وبالتالي وضع الانسان الطبيعي افتراض الذات أو التعالي . لذلك تنتهي نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لاثبات الذات أو « الصانع » أي بداية استخدام الأمور الاعتبارية في « ميتافيزيقا الوجود » لاثبات أمور وجودية في « أنطولوجيا الوجود » ، وبذلك يتم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان .

ولكن يبدأ القدماء ، وهم بصدد اثبات الذات بمسلمة وهي التوحيد بين الذات والصانع ، ويشيرون إلى أن البراهين على اثبات الذات هي براهين على اثبات الصانع مع أن الصانع أحد الصفات أو الأسماء وليس من أوصاف الذات . لم يبدأ القدماء إذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهي أولاني مما يدل

على أن العلم لم يصل إلى درجة قصوى من العقلانية والتجريد ، وأن الفكر الديني أتى ليزحزح الفكر العقلاني عن مكانه ويبطل عليه دوره وذلك بإدخال إحدى العقائد قبل أن تتأصل وهي عقيدة أن العالم مصنوع ، صنعه صانع ، وهي عقيدة « الخلق » . وإذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية وبالتالي أصبح معبراً عن التنزيه فإن لفظ الصانع لم يبلغها فوقع في التشبيه على عكس اللفظ الأول ، فماذا يعني الصانع ؟ هل هو الخالق ؟ وماذا يعني الخالق ؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريداً من لفظ الخالق ؟ وهل انتهت نظرية الوجود إلى اثبات ضرورة الخلق أم أن العالم كان مكتفياً بذاته عن طريق القسمة وأن المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشراً إلى وجود الوعي الخالص؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخالق موجودان في الوحي وكلاهما أسماء « الله » . إن لفظ الصانع يشير إلى حقيقة تالية وليس إلى حقيقة أولى إذ أنه يتم اثبات الذات أولاً ثم صفة الصانع ثانياً . وقد يكون لفظ الصانع افتراضاً مسبقاً أتى من الوحي مباشرة وليس من العقل الذي لم يصل حتى الآن إلا إلى إثبات العالم[6] .

وتتعدد براهين اثبات الذات بالنسبة إلى تعدد العلوم وتطور مراحلها . فمثلاً في المراحل الأولى كانت البراهين غير متميزة وغير منظرة بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية مثل ﴿ أفي الله شك . . . ﴾ أو ﴿ ولئن سألتم من خلقكم . . . ﴾ وهي أدلة فطرية توحي بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل العقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتماداً على نظرية العلم الأولى . لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية بل إن صفاته أيضاً يمكن معرفتها بالفطرة[7] . كانت مقدمات الأدلة أيضاً آيات قرآنية مثل ﴿ أمّن يجيب المضطر . . ﴾ ، ﴿ أمّن ينجيكم . . . ﴾ ، ﴿ أمّن يرزقكم . . . ﴾ ، ﴿ أمّن يبدأ الخلق . . . ﴾ وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الأشاعرة وموقف

---

(٦) المواقف ص ٢٦٦ .

(٧) التمهيد ص ١٢٣ ـ ١٢٦ ؛ وفي حديث مشهور «خلق الله الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عليها» ؛ وفي حديث آخر «عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء » .

الصوفية . لم تفترق إذن الأدلة ، دليلاً الحدوث والامكـان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلي القائم على القسمة مع المواجيد الصوفية .

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لاثبات الصانع من نظرية الوجود ، بل ويبدو أحياناً وكأنه بديل عنها[٨] . وارتبط . خاصة لاثبات مقدمته الأولى « العالم حادث » ، بمبحث الجوهر والأعراض في نظرية الوجود ارتباطاً وثيقاً حتى أنه ليصعب التفرقة بين المادة الواحدة في موضوعين مستقلين وحتى انتشرت الـطبيعيات في كـلا الموضوعين . فالطبيعيات ما هي إلا حديث في دقيق مسائل التوحيد لاثبات فروع الأصول التي يقوم التوحيد عليها . بل إن كل مسائل الطبيعيات لم تكن إلا مقدمة للإلهيات أو أنها إلهيات مقلوبة على الطبيعة كما هو الحال أيضاً في الطبيعيات عند الحكماء . وإن كل نظريات المتكلمين في المجاورة والملامسة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق إنما أتت من خلال دليل الحدوث واثبات حدوث الاعراض كمقدمة لاثبات حدوث العالم . ويصل الأمر أحياناً إلى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين اثبات الذات ، الموضوع الأول في الإلهيات . بل انه يصعب التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات لأنها كلها تشير إلى الخصـائص الـطبيعيـة مثـل الحـدوث والفنـاء والجهـة والمكـان والـزمـان والحد . . . الخ[٩] .

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين سواء في براهين المتكلمين أو في براهين الحكماء إن لم يكن على مستوى المضمون فعلى الأقل على مستوى اللفظ . ففي حقيقة الأمر هي براهين واحدة لها بناء عقلي واحد ، تقوم على نفس التصور

---

(٨) المسائل ص ٣٣٢ - ٣٤٠.

(٩) يتضح ذلك في «المحيط» للقاضي عبد الجبار؛ «باب في بيان جملة ابواب التوحيد. أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة ١ - اثبات الطريق إلى الله . ٢ - أن المحدثات لا بد لها من محدث . ٣ - ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته . ٤ - ما يجب نفيه عن الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات. ٥ - انه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفياً واثباتاً ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى»، المحيط ص ٣٥ - ٣٦.

للعالم وعلى نفس الموقف منه ، وتؤدي إلى نفس النتائج . إنما الخلاف في الألفاظ التي تشير إلى درجة التجريد . فالحدوث هو الامكان ، ولكن اللفظ الأول أقرب إلى الطبيعة في حين أن الثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة . والمُحدث هو الواجب ولكن اللفظ الأول أيضاً أقرب إلى الطبيعة ، والثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة ، استعمل المتقدمون ألفاظ الطبيعة وكانوا قريبي العهد من مبحث الجوهر والأعراض في حين استعمل المتأخرون ألفاظ ما بعد الطبيعة . فالانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، من الحس إلى العقل ، ومن التشبيه إلى التنزيه ، من مرحلة أقل تجريداً إلى مرحلة أعلى تجريداً . وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد القرن الخامس عندما بدأ الكلام يجدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلي الجديد وعلى رأسه قدم العالم فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والاعراض إلى تفنيد شبه قدم العالم . فلما مثلت علوم الحكمة خطراً على علوم التوحيد بدأ الكلام في رفض قدم العالم وما يتبعها من نظريات الفيض والصدور والعقول العشرة.. الخ[١٠] . وكأن الهجوم على علوم الحكمة في القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة إلى علوم دخيلة على العلوم الأخرى وفي مقدمتها علم التوحيد ، أساس العلوم كلها . وقد استغرق دليل الحدوث معظم اهتمامات القدماء باعتباره أول الأدلة . وما يقال بعد ذلك عن دليلي الجوهر الفرد أو دليل الامكان إنما يتم على نفس المنوال ، فالبناء واحد وإن اختلفت الألفاظ ودرجة التجريد[١١] .

٢ ــ **دليل الحدوث** : تبدأ الإلهيات عند القدماء بدليل الحدوث واثبات العلم بالصانع مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذي نشأ على مبحث الجوهر والاعراض في مبحث عوارض الأجسام ما هو إلا مقدمة للإلهيات دون أن ينفصل

---

(١٠) يجملها الآمدي نظرية العلم الأول ومن تابعه من الحكماء المتقدمين، غاية ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ .

(١١) لم يشر الايجي إلى برهان الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ بل اكتفى بعرضه في مبحث الأجسام، المواقف ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩ . ويفصّل الباقلاني الدليلين قائلاً «وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع، ١ ـ الاستدلال بالحوادث على محدث صانع. ٢ ـ سلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الامكان» التمهيد ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .

عنها ، ونقطة انتقال من العالم إلى ما وراء العالم ، من الطبيعة إلى مـا بعد الطبيعة[١٢] . فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الاعراض ، والحديث عن الاعراض مقدمة لدليل الحدوث . وقد تأتي مقدمات عقلية لاثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير ، حركة وسكوناً[١٣] . فماذا يعني الحادث ؟ وما هو الحادث ؟ .

يعني الحادث « الذي كان بعد أن لم يكن » أي أنه وجود في الزمان وحركة فيه من الماضي إلى الحاضر ، وهو موجود من عدم وكأن الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه . ولما كان العدم عند معظم الاسلاميين « نفي محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتحقق ترتيب شيء عليه » فكيف يمكن اقامة الحدوث عليه ثم اقامة دليل على وجود الذات ابتداء من الحدوث[١٤]؟ ثم إن هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب اثباتها وهي نظرية الخلق من عدم ، فتعريف الحادث بأنه « ما كان معدوماً ثم صار موجوداً » ينبني على هذه النظرية في مقابل تحول الكائنات ، والحادث قد يكون تحولاً وتغيراً في الكون وليس بالضرورة خلقاً من عدم[١٥] . وقد يعني الحادث « الوجود الذي له أول » وهو تعريف متناقض فإن أول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه ، وإن كان له حادث هو غيره لزم التسلسل إلى ما لا نهاية[١٦] . وقد يكون الحادث هو « المتأخر بوجوده عن الأزلي » ، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة على ما هو معرف من تمييز بينهما في موضوع النسبة في مبحث الأعراض في نـظرية

---

(١٢) أصول الدين ص ٦٨ - ٧١ ؛ النظامية ص ١٣ - ١٤ ؛ الارشاد ص ٢٨ - ١٢٩ ؛ بحر الكلام ص ١٧ ؛ المحصل ص ١٠٦ - ١٠٨ ؛ طوالع الأنوار ص ١٥٢ ، ص ١٥٥ ؛ الاقتصاد ص ١٥ - ٢١ .

(١٣) الاقتصاد ص ١٥ ؛ المسائل ص ٣٢٧ - ٣٣٨ ؛ المحصل ص ١٠٦ - ١٠٨ ؛ المواقف ص ٢٤٤ - ٢٤٩ .

(١٤) هذا هو اعتراض ابن الراوندي ، الشامل ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(١٥) يرفض الغزالي افتراض انتقال الأعراض على أساس أن للعرض محلاً وللجوهر حيزاً ، الاقتصاد ص ١٨ - ١٩ .

(١٦) هذا هو أيضاً اعتراض ابن الراوندي . الشامل ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

الوجود[١٧] . وقد يكون من معاني الحادث المنفتح وجوده ، وهي صورة تشبيهية ، فالوجود ليس منفتحاً أو منغلقاً إلا كصورة شعرية . الانفتاح والانغلاق اما مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية صورية واما صور فنية تعبر عن أحوال شعورية . فالوجود المنفتح أي القابل للحركة والسكون وسائر الأعراض ، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم انسانية خالصة[١٨] . وقد يكون الحادث هو الشيء و « الله » مشيِّء الأشياء وفي نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئاً[١٩] . وهو تعريف متناقض ، يقوم بخطوة إلى الامام في اثبات الشيء كما يفعل الفكر الطبيعي ثم بخطوة إلى الخلف في جعله تابعاً لشيء آخر كما يفعل الفكر الديني . وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفاً زائداً عليه . فإن كان عين وجوده فهو تحصيل حاصل . وإن كان وصفاً زائداً عليه فهو أنه وجود بعد عدم وهو ما يرجع إلى المعنى الأول[٢٠] . هذه التعريفات كلها إذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى . وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم ديني صرف يتضمن حكماً مسبقاً يدين الشيء لصالح القديم . فهو مفهوم نسبة أو اضافة ، لا يعقل معناه إلا بالنسبة للقديم ، له معنى متضايف ، ولا يفهم إلا بالاقتران . ولما كان الشيء المقرون به هو المطلوب اثباته استحال التعريف وعقل المعنى .

وقد يأخذ الدليل شكلاً خطابياً انشائياً مكتفياً بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية في مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث في علم الكلام المتأخر فيما بعد . والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تماماً عن كل ايمان مسبق بل هي مرتبطة بايمان ديني قوي يجعل التناهي والحصر والعد والاحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لاثبات واجب الوجود . لا تقوم إذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول إلى نتائج منطقية بل يكون بعضها مجرد عبارات انشائية

(١٧) الشامل ص ٢٥٩ .

(١٨) الشامل ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

(١٩) هذا هو رأي جهم بن صفوان، الارشاد ص ١٢٥ .

(٢٠) الشامل ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج . ولا ترمي هذه الصياغات إلى اثبات الذات المشخصة بل إلى اثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه وكأن اثبات الصفات يسبق اثبات الذات وكأن الأعراض توجد بلا جوهر ، وكأن العربة تسبق الحصان![21] فإذا ما فرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية في ظاهرها الايمانية في باطنها تخرج مقدمات أقرب إلى الأحكام الحسية على العالم ثم احتمالات تعكس الايمان المسبق باحدها على أنه الصحيح والأخرى باطلة في عبارات تستعمل مفاهيم الجمال والقبح كوسط بين مفاهيم الايمان وتصورات العقل . فإذا ما عجز العقل عن الصياغة والاحكام المنطقي تأتي الأدلة النقلية للمساندة والعون . ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الأولى عن بزوغ العقل من خلال الايمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة إلى التحليل العقلي الصرف[22] ، وهذا ما سيسمح بعد ذلك بإحكام المقدمات وتنظير القياس ، وترتيب النتائج فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث .

وقد يأخذ الدليل شكلاً إرادياً قبل أن يتحول إلى دليل محكم ، أي أنه تحول من الانشاء في اللغة إلى الارادة الانسانية ، وهذا يدل على أن الحدوث اما موقف

---

(٢١) يكثر ابن حزم من هذه الأدلة بقوله «نشاهد ذلك حساً وعياناً»، «بالمشاهدة والحس»؛ « بالضرورة والعقل والحس. . . »، «وفي شهادة الحس. . . »، «إن الحس يوجب ضرورة أن. . . وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس. . . » . . . الخ.

(٢٢) يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية في خمس مقدمات ١ ـ كل شخص في هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناه. ٢ ـ كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته. ٣ ـ ما لا نهاية له لا سبيل إلى الزيادة فيه. ٤ ـ إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له فالاحصاء مناله بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم لما فيه من جمال لا سبيل إليه. ٥ ـ لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد اول «واحصى كل شيء عدداً»، وكل شيء له اول! وبعد أن يثبت ابن حزم أن العالم ذو أول ينتهي إلى احتمالات ثلاثة : ١ ـ ان يكون أحدث ذاته وفي هذه الحال يكون معدوماً وهي موجودة وهو مستحيل او يكون موجوداً وهي معدومة وهو مستحيل ايضاً او يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك. ٢ ـ أن يكون قد حدث بغير أن يحدثه غيره ، ومقبح ان يحدث هو نفسه! ٣ ـ أن يكون قد أحدثه غيره. وهو المطلوب؛ الفصل جـ ١ ، ص ١٣ ـ ١٨ .

وجداني من الأشياء أو موقف إنساني من الوجود . فالحدوث هنا مقولة للارادة وليس للأشياء ، ويستوي في ذلك بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة . يرتبط دليل الحدوث إذن عند بعض الأشاعرة بالارادة الانسانية . وهنا تتأكد الحرية الانسانية من أجل سلبها من جديد بدعوى الحدوث ونسبتها إلى المحدث ، وبالتالي تكون الحرية صفة « لله » وليس للانسان[٢٣] ، وتكون أفعال « الله » دليلاً على وجوده كما كان حدوث الأشياء دليلاً على وجوده ، فالأفعال جزء من عالم الأشياء[٢٤] . ويأخذ دليل الحدوث عند المعتزلة صيغة عقلية ارادية ، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولاً وأكثر إنسانية مما هو الحال عند الأشاعرة . « فالله » لا يُعرف ضرورة كما هو الحال عند الطبائعيين ولكن يُعرف استدلالاً كما هو الحال عند الأشاعرة . كل ذات لا تُعرف ضرورة فالطريق إليها اما عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها ، وبالتالي ليس الطريق هي الأجسام والجواهر الطبيعية بل طريق العقل والارادة الانسانية . ولما كانت الأحكام إنما تصدر عن علل ، و« الله » ليس بعلة لأن العلة لا تنفك من المعلول وذلك يوجب علة ثانية وثالثة وينتهي الأمر إلى تعدد العلل وحدوثها ، وهذا ما يأتي في وحدانية « الله » وقدمه أو إلى أن يكون « الله » عرضاً من الأعراض ، و« الله » ليس كذلك . يكون الطريق إذن فعلاً منه . والأفعال نوعان . نوع يدخل تحت مقدورنا ونوع لا يدخل تحت مقدورنا . الأول لا يمكن الاستدلال بها على « الله » لأننا أصحابها ، والثاني يمكن الاستدلال بها على « الله » كفاعل لها ، وذلك مثل ما يقع منا من أفعال القلوب وأفعال الجوارح التي لا تدخل تحت سيطرة الارادة ، الأفعال العكسية . بل ويمكن أيضاً الاستدلال بما يدخل في مقدورنا على « الله » مثل العقل لأنه من جنس « الله » والاعتقادات لأنها

(٢٣) يظهر ذلك عند الباقلاني في قوله «في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه. وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين والفلاسفة، وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق» التمهيد ص ٥٤ .

(٢٤) يقول القاضي عبد الجبار «الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله أنواع الأدلة، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل، معرفة الله بالنظر إلى أفعاله وأقسام الأفعال». شرح الأصول الخمسة ص ٨٧ - ٩٢ .

قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا ، واحتمال أن تكون من فعلنا أقل لأنها أفعال الشعور التي لا نستطيع منها شيئاً فهي مرتبطة بالارادة والكراهة والدوافع والدواعي . الاستدلال هنا مرتبط بالأفعال التي تكشف عن قدرة الانسان وحرية ارادته سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب ، مما يدل على تدخل مسألة حرية الأفعال في دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة أثر وايجاد لا صلة وجوب ووجود . والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب تقع منا وكذلك باقي الأفعال مثل الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنضرة والفناء، فكلها مرتبطة بحواس الانسان ، والفناء أيضاً لأنه تجربة العجز والشيخوخة والموت(٢٥) . ومع ذلك يظل الدليل قائماً في اطار دليل الحدوث التقليدي ، ولكنه يقوم على بناء إنساني وليس على بناء طبيعي مما يكشف عن ارتباط الدليل بالانسان وإن إثبات وجود « الله » إنما يتم عن طريق تحليل الوجود الانساني من خلال الأفعال الانسانية ، القدرة أو العجز ، ولما كان الانسان صاحب أفعاله في حال القدرة ، فإن الله لا يثبت إلا في حال العجز ، ويكون تعبيراً عن الضعف الانساني .

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الأفعال إلى الأجسام ، ومن الارادة إلى الطبيعة لما كانت الأفعال أيضاً أجساماً وأعراضاً ، وهنا يتحول دليل الحدوث من

(٢٥) هذا هو الدليل الذي عرضه القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» ص ٨٩ ـ ١١٥، وفي «المحيط» ص ٣٦ ـ ٧٥ والأفعال ثلاثة عشر وهي: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنضرة، والفناء. وكلها يمكن الاستدلال بها على «الله» باستثناء الفناء الذي لا يُعرف إلا بالسمع. والجواهر عشرة أنواع، خمسة من أفعال الجوارح وهي الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام، وخمسة من أفعال القلوب وهي الاعتقادات، والارادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الأخيرة على «الله» لأن المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره لأنها قد تقع منا وقد تقع من الله إلا إذا أمكن التيقن من أنها تقع من الله ، حينئذ يمكن الاستدلال بها. ويتحدث القاضي عبد الجبار عن أدلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والأثر والدواعي والمقاصد والكراهات والصوارف والارادات. شرح الأصول الخمسة ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ ويعرض في «المحيط» لنفس الدليل ابتداء من اثبات المحدثات الدالة على الله واثبات الأعراض والأكوان .